

رشيد بوطيب
رسَالة إلى مُفكّر هَرِم
قراءات في الفلسفة الحديثة
دار توبقال للنشر

رسالة إلى مفكر هرم

قراءات في الفلسفة الحديثة

رسالة إلى مفكر هرم

قراءات في الفلسفة الحديثة

رشيد بوطيب

رسالةٌ إلى مفكِّرٍ هرِم

قراءات في الفلسفة الحديثة



تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
ملتقى

الطبعة الأولى، 2015

صورة الغلاف عمل الفنان
جورجيو دي شيريكو

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300 - المغرب
الهاتف / الفاكس : 23 23 34 522 (212)
البريد الإلكتروني : contact@toubkal.ma
الموقع : www.toubkal.ma

الإيداع القانوني رقم : 2015 MO 0186

ردمد : 2028-9642

رسالةٌ إلى مفكِّرٍ هَرِمٍ

تـرددت طويـلا قبـل أن أبعـث إليـك بهـذه الرسـالة. فأنـت لربـما لـن تجـد وقتـا لقراءتهـا وقـد لا تلتفـت إليهـا أصـلا. لقـد تعـودت أن لا تقـرأ الآخريـن، واسـتمرئت أن تصغـي لصوتـك، ولكـن، وإن لم تصلـك الرسـالة، فقـد تصـل إلى مـن تعـودوا عـلى ترديـد أفـكارك ولوكهـا، كـما لـو أنهـا حقائـق ثابتـة. ولتعـذر قسـوتي عليـك وعـلى أوهامـك قليـلا، فلـم يعـد الظـرف يسـمح بالمراوغـة. وسـأبدأ مـن حيـث يجـب أن أبـدأ. فأنـت تـرى أن الانسـان هويتـه، وتربـط هـذه الهويـة بالديـن مـرة وبالعـرق مـرة أخـرى وباللغـة مـرة ثالثـة، ولا أدري إن كانـت الهويـة دينـا أم لغـة أم عرقـا، ولكنـك في كل ذلـك لا تفهمهـا إلا كـشيء ثابـت ومنتـه ومغلـق، بـل وكمنظومـة مقدسـة لا يتوجـب المسـاس بهـا. ومـع ذلـك، فلـم يكـن الديـن يومـا ثابتـا، وهـو يتحـرك ويتغـير في اتجاهـات مختلفـة، أمـا اللغـة فهـي بنـت أخطاءهـا وهبـة احتكاكهـا بالعـالم وباللغـات الأخـرى، حتـى أنـه يمكننـا القـول بـأن تاريـخ اللغـة هـو تاريـخ أخطاءهـا، وأمـا العـرق، فإنـه لم يكـن يومـا صافيـاً وواحـداً، ففـي عروقنـا تجـري دمـاء أمـم وشـعوب مختلفـة. والواقـع أن المشـكل يكمـن في فهمـك للهويـة. فهـل هـي بالـضرورة مغلقـة ومنتهيـة

أم هي وجودي في هذا العالم، وهل يحتاج الانسان فعلا إلى هوية، أم إلى أكثر من هوية ؟ وأنت تعرف أن فهمك المرضي للهوية لا ينتشر إلى في سياق التخلف، وأنه يبدأ فكرة ويتحول إلى عقيدة، لينتهي إلى مذبحة. فأنت مشارك للجلاد العربي في قمعه للشعوب ومشترك معه في الجريمة وأنت من بايعه على الطاعة العمياء، فالهوية العمياء طاعة عمياء. وأراك حين تفكر في الدين، تريده ديناً وسيفاً مسلطاً على الرقاب في آن، وفي أحيان أخرى أراك تأنف منه، وتحقد عليه وتلصق به كل تهم التخلف والظلم، كما لو أن الدين رجل أو حاكم أو نظام، ولأنك لم تتعلم تبادل الأفكار ومقارعة الحجة بالحجة، فأنت واحد في الحقد والأنانية والانغلاق، كنت من هذا الطيف أو ذاك. وأنت حين تفكر في الغرب، تراه مرة سبب مصائب العالم، رغم أنك تأكل من طعامه وتستقل سياراته وتسكن بيوته. ومرة تنظر إليه نظرة إعجاب مطلق وتتماهى معه دون أن تتماهى مع روحه النقدية ودون أن تشك لأنك لا تفكر، ولأنك درجت على الخلط بين التفكير والتغريب، التفكير والتكفير. ثم إنك خرجت علينا يوما بأسطورة التراث، وأنه لا تجديد ولا تقدم إلا به، وأن علينا أن نعيد قراءته، لكن ما يفيدنا إحياء جثة هامدة، انفصلت عنا وانفصلنا عنها ولم يعد لها ما تقوله للحاضر؟ لماذا تقلق راحة الأموات؟ لماذا تصرّ على العبث بأشلائهم ؟ وحين تعوزك الحيلة ويخونك المنطق، تستسلم لنظريات المؤامرة التي يرددها رواد المقاهي، وكل من يفضل الكسل على التفكير، فتخرج علينا بأفكار مضحكة ومثيرة للسخرية، من أن اليهود سرقوا ابن رشد وسموا شارعاً في إسرائيل بإسمه، أو من أن كانط فيلسوف يهودي أو أن الفلسفة الغربية، التي أعطت البشرية الحرية والإنسان والنقد، مجرد

مشروع استعماري وأفكار مرتبطة بسياقها لا ضرورة للأخذ بها، وتتناسى أن أفكارك من صنعت عقلية استمرأت العبودية والذل واستسلمت للكسل فسمته فكرا وللظلم فسمته قدراً. ولعل مشكلتك تكمن في شيء واحد، وهو أنك لم تتعلم يوماً الإصغاء لنبض الحياة من حولك، وتسمية الأشياء بمسمياتها، وأدمنت المراوغة وخلطت بين الثقافة والتجارة. ولو تحلّيت بقليل من التواضع، لعرفت أننا تحولنا إلى مهزلة تاريخية، وأننا نحارب بعضنا وندمر أوطاننا ونعيث فيها فسادا ونسرق مستقبل أجيالنا القادمة. إن تكبرك من منعك من أن تتعلم أن الفكر قضية وأنه لا فكر بدون انخراط في زمن العالم وبدون استعداد للتعلم، بدون قليل من التواضع، وأن دم الطفل الذي يسفكه الجلاد أكثر قداسة من كل أرض ومن كل فكر ومن كل تراث. وحين يثور شعبك ضد الظلم، تسمي ثورته «ناصرية» أو «إسلامية»، لأنك تفضل الوهم على الألم والحنين المرضي على شجاعة القطيعة، ولأنك مصمم على الإدلاء برأيك رغم أنه لا رأي لك وأنه كان أجدى بك أن تجنح إلى الصمت، إن لم تكن قادرا على الاعتراف بأخطائك. وحتى إذا اخترت الصمت، وتعلّلت بأن المؤرخ ليس صحفيا وأنه يحتاج لوقت ليصدر حكمه، فإنك في علمويتك الباردة لا تخون إلا التاريخ نفسه.

فهل كان كانط سطحياً لما خرج يعدو في شوارع كونيغسبرغ حين وصلها إعلان حقوق الإنسان من باريس الثورة ؟ وهل كان هيغل واهما لما رفع قبعته تحية لروح العالم ؟! أراك تردد بأنه لا ديمقراطية مع الأمية، كما لو أن الديمقراطية خلقت للأسياد فقط، وكما لو أنه يمكننا محاربة الأمية دون ديمقراطية وكما لو أن الناس الذين خرجوا يهتفون بسقوط الطاغوت، لا يستحقون الحرية. أسمع اللحظة كلمات

غوتـه، كـما لـو أنـه كتبهـا في حقـك، كـما لـو أنـه كتبهـا لنـا : «مـت وكــن» أو مــت لنكــون !

التواصل

لم تشغلني قضية مثل قضية التواصل، بكل تفاصيلها وأبعادها، ولهذا كنت أتابع ايضا ما يكتبه مفكرون عرب عن هذه القضية، وكان أهم ما قرأته في هذا السياق للمفكر اللبناني ناصيف نصار، الذي يؤكد أهمية الصراع والتواصل في كل ثقافة. وحتى وإن كان يتبنى مفهوما تقليديا عن الاختلاف كمقوم للتواصل «يستلزم وجود حد من الاشتراك أو من التماثل بين الأطراف الداخلة فيه»، لأن الاختلاف المطلق في رأيي هو شرط التواصل، ودينامية التواصل كما بين نيكلاس لوهمان تحدث بالصراع وليس بالإجماع كما يرى هابرمس، كما أن التواصل الدينامي لا يبغي إقناع الآخر وربطه بنظام الأنا. فالاحترام المتبادل بين أطراف التواصل، أهم من إلتقاءها عند حقيقة واحدة. يقول نصار ذلك، وإن لم يكن يدرك أبعاده وهو يتحدث عن الاعتراف المتبادل بين طرفي التواصل. فالاعتراف أخلاق وليس معرفة، ولقاء بالآخر وليس اتفاق معه، وعلاقة وليس وعيا مطلقا. وبالفعل، فإن فعل التواصل القائم على الاعتراف يتصمن تجاوزا للأنوية وللمركزية الذاتوية كما بين ذلك أحد كبار فلاسفة الاعتراف الألمان آكسيل هونيث في

كتابه كفاح من أجل الاعتراف. لكني أعتقد، على الرغم من ذلك، بأن نصار أول من تحدث في الفكر العربي المعاصر عن ذلك الربط بين فعل التفكير وفعل التواصل. فلا تفكير بدون تواصل، أو كما يقول «لأن الحق يقتضي، في جملة شروطه، شرط التواصل». لكن ألا يخطئ ناصيف نصار حين يتحدث عن «طريق للاستقلال الفلسفي» داخل الثقافة العربية إزاء الفلسفة الغربية، أي حين يحذرنا من التبعية ؟ ألا يحق لنا أن نميز بين تبعية إيجابية وأخرى سلبية ؟ أن نميّز بين تبعية مستلهمة ومنتجة وأخرى مستهلكة ومريضة ؟ وألا يحق لنا أن نتساءل عمّا إذا لم تكن تبعيتي، أنا العربي المتخلف حضارياً، أنا البهيمة، كما يصف الكندي من لا نطق له، لغرب منتج للحضارة، أصلح لي وللأجيال المقبلة من انغلاق على الذات وقبول بالمكتوب؟ ثم، من قال بأن الفلسفة الغربية تهدف إلى السيطرة عليّ وهي في واقع الأمر لا تأبه بوجودي ؟ ثم أليست سيطرة التخلف والقمع والتعصب الديني والطائفي أسوء من سيطرة الثقافة الغربية، المطالبة بحرية الانسان والمؤسسة لهذه الحرية ؟

إن الحديث عن الهيمنة الثقافية يخفي الهيمنة الحقيقية، هيمنة التخلف، وهو حديث يلغي كلام نصار عن التواصل من أساسه. فأي تواصل نقدي بين «الفلسفة العربية» والفلسفة الغربية، لا يجب أن يقوم على «مبدأ الشراكة» كما يريده نصار، ولكن على مبدأ التعلم من الآخر والانفتاح غير المشروط عليه. ولهذا أندهش في هذا السياق أيضاً، لمفكر مغربي، عبد السلام بنعبد العالي، أصدر كتابا بعنوان : «حوارنا مع الفكر الفرنسي». أتساءل: من نحن حتى نحاور ؟ لماذا لا نتحلى بقليل من التواضع ؟ ولننتقل الآن إلى طامة أكبر، وأعني بذلك طه عبد الرحمن وما طرحه في كتابه «الحق العربي في الاختلاف

الفلسفي» وفكرته عن «قومية الفلسفة». فكرة أقل ما يمكن القول عنها إنها بعيدة عن مفهوم نقدي وحر للفلسفة، لفلسفة لا ارتباط ديني أو عرقي لها. إن الباحث عن تأسيس فلسفة عربية واهم. والوهم أقصر الطرق إلى التخلف. فهو واهم أولاً، لأنه يطلب تأسيس فلسفة عربية عبر فك الارتباط مع الفلسفة الغربية، وثانياً لأنه يعتقد أن كل فلسفة ترتبط بهوية قومية محددة، في حين أن الفلاسفة عبر التاريخ كانوا أكبر المفككين لهوياتهم وثقافاتهم منذ سقراط، مرورا بكانط ونيتشه، وانتهاء عند فوكو ودريدا وجيل دولوز. إن ما يدافع عنه طه عبد الرحمن ليس حق الاختلاف ولكنه حق التقوقع على الذات والتمترس خلف أقانيمها الواهية، إنه يدافع عن الحقد لا عن الحق، وعن الانغلاق لا عن الانفتاح والتواصل، وهو بعيد أشد البعد في ذلك من رموز الفكر المغربي الذين كانوا رموزا للاختلاف في الفكر العربي المعاصر كمحمد عزيز لحبابي وعبد الكبير الخطيبي ومحمد أركون. إن نصار محق وهو يبين أن التواصل عند طه عبد الرحمن محكوم من «خارج الفلسفة»، لكن الفلسفة تخاطب الانسان، وهنا تمكن كونيتها. فأسئلتها تتمحور حول الانسان ووجوده، أصله ومآله، علاقته بالزمان وبقية البشر، إلخ.. وهي أسئلة عبر- ثقافية، حتى لو كان من يطرحها فيلسوف مسيحي ككيركغارد أو فينومينولجي كهايدغر أو وجودي كسارتر أو يهودي كمارتين بوبر، لأنها فلسفات أو أسئلة لا ترتبط بقومية معينة. وحجاج طه عبد الرحمن بأن كل تفلسف مرتبط بسياق تاريخي واجتماعي معين، لا ينفي البتة، كما بيّن نصار، كونية الفلسفة، كما أنه لا يؤكد قوميتها. فالكونية لا تعني البتة الثبات ولا تتعارض مع التاريخية، بل تمتح منها أسئلتها، كما أن ارتباط الفلسفة بلغة معينة لا ينفي أهميتها بالنسبة لثقافات أخرى. وأضرب هنا مثلا بتأثير فلسفة

التنوير الغربية على ثقافات عالمية مختلفة، منها العربية. علاوة على ذلك فإن اللغة تموت وتنقرض حين تتحول إلى سلاح أيديولوجي بيد القوميين، أي حين تفقد صلتها بالآخر والعالم.

ملحق

يربط المفكر التقليدي طه عبد الرحمن بين الشعر والهزيمة في كتابه «الحوار أفقاً للفكر»، ويضع الشعر في مقابل العقل والمعرفة الاستدلالية، وبلغة أخرى في مقابل الحداثة. لكن أليس في ذلك جهلاً بالحداثة وتاريخها الثقافي؟ تؤرخ الثقافات الكبرى لنفسها بشعرائها الكبار، وكان الايطالي بيتراركا يوصف بأنه أبو النزعة الإنسية. وهل يمكننا أن نفهم الثقافة الألمانية بعيدا عن هولدرلين وغوته وشيلر وقل الأمر نفسه عن الفرنسية والإنجليزية وعن مختلف ثقافات العالم ؟ لكن لندع قضية الشعر جانباً، فما يهمني في هذا السياق هو دعوة طه عبد الرحمن وغيره كثير إلى ضرورة قراءة التراث وفق منهجية مستمدة من داخله، وهي دعوة تجهل بدءاً أن تراثنا، شأنه شأن كل تراث آخر، لا «داخل له». إن التراث نتاج حواره مع واقعه الثقافي والتاريخي. ليس نصاً عذرياً، وهذا أمر لا ينقص شيئاً من قيمته. ليس التراث نصاً، بل هو علاقة. إن صاحبنا يناقض نفسه وهو يؤكد بأن الأصل في «الكلام هو الحوار». إنه يتحدث عن الكلام بالمطلق، ما يعني أن الكلام الإلهي نفسه يندرج في هذا السياق، لكن ألا يخطئ حين يختزل الحوار

في «ممارسة القوة الاستدلالية للانسان» ويتابع قائلا : « فعن طريقه تستطيع أن تظهر قوتك العقلية وقدرتك الاستدلالية» وبلغة أخرى إنه يتحدث هنا عن الحوار وعن الممارسة الحوارية كما لو أن الأمر يتعلق بحلبة ملاكمة يتوجب علي فيها أن أطرح الخصم أرضا، لكن هذه المرة بقوة غير قوة العضلات، أي بالسفسطة والمعاضلة في الكلام ! والنتيجة واحدة، وهي أن أطرح خصمي أرضا. أي حوار هذا ؟! إن الحوار لديه مسكون برغبة إمبريالية في السيطرة. لقد تضخمت الأنا بشكل لم يعد فيه يرى وجها آخر في هذا النهر غير وجهه، والأكثر من ذلك إنه يبني الحوار كله على تملك آليات الاستدلال، ومن يطلب التملك يطلب لا ريب الهيمنة، والملكية سرقة كما كتب ماركس، والأدهى من هذا وذاك أن يسمي الحوار في النهاية «هبة إلهية للانسان» ! هل يفكر صاحبنا فعلا ؟! وهل يحاور؟! إنه حوار مع الآخر يقود إلى الأنا، وهو حوار لا يحاور بقدر ما يناور وبلغة أخرى، إنه حوار لا أخلاق له. ألم يكتب : « فحواري مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات» ؟ في حين أن الحوار الذي ننشده تجاوز لهذه الذات وخروج مستمر منها، فالذات ليست أصلا والذات ليست هوية وهي أيضا ليست معرفة. ومع ذلك يقول في موضع آخر إن «الهوية فرع من الغيرية»، ولكن مع ذلك يظل فهمه للغيرية ضبابيا ومتناقضا، إذ لا وجود للغيرية في منطق يقوم على الاستدلال وحوار يبدأ من الذات لينتهي إليها. إن الحوار يتأسس كرغبة في التعلم، وكتأكيد للضعف الانساني، لحاجة الانسان. إنه تعبير عن هذه الحاجة، ولذلك فهو أخلاق أكثر منه معرفة وهو لا يتحقق إلا بين ذوات «ضعيفة»، أي بين ذوات لا تطلب السيطرة ولا فرض رأيها على الآخرين ولا استعراض عضلاتها الاستدلالية شأن

الـذات السـقراطية وإنـما هـي يـد ممـدودة لمصافحـة الآخـر، فـأول الـكلام وآخـره شـكر. يتحـدث صاحبنـا عــن الأصــل وفي الآن نفسـه يجعـل مـن الغيريـة أصـلاً. يصعـب علينـا أن نمسـك بمنطـق هـذا الرجـل. إنـه يتحـدث عـن القـوة الاسـتدلالية للنـص الدينـي، وهـو حديـث قـد يعجـب بعـض الـرؤوس المغلقـة وأغلبهـا اليـوم مغلــق وصــدئ، لكنــه يتناقــض وروح هــذا النــص ـ العلاقــة، الــذي يطالبنــا بالايــمان والــذي في لغتــه و«منطقــه» لا يطلــب الاسـتدلال ولا يحـترف البرهـان، لمـا في ذلـك مـن تناقـض ومنطقـه الغيبـي. يتحـدث المفكـر الهـرم عـن اليقـين الدينـي، السـابق لعقـل الاسـتدلال، ثـم يتحـدث عـن القيـم التـي لا يمكـن اسـتنباطها في علاقتنـا بالواقـع، بـل فقـط في علاقتنـا بالنـص، بالنـص كـما يريـده ويفهمـه، كـما لـو أن النـص لم يكـن حـوارا مـع واقعـه، وهكـذا يظل التفكـير في خدمـة النـص، وبلغـة أخـرى في خدمـة السـلطة، بـدل أن يخـدم الانسـان، وهـو يتناسـى في سفسـطته أن خـروج فيلسـوف ككائــط بالأخــلاق مــن ربقــة الديــن ـ الســلطة أو بالأحــرى مــن ديــن الســلطة، فيــه تحقيــق للديــن كأخــلاق وتحريــر لــه وفي لغــة الإسـلام، تأكيـد لفعـل الشـهادة الـذي يبـدأ بكلمـة لا، الـذي يبـدأ بالفـرد لا بالهويـة أو السـلطة أو الأصـل.

محمد عابد الجابري

تكمن أهميّة فكره أولاً، في أن قراءته تقربنا أكثر من الفكر العربي في المشرق، هو الذي تناوله بالنقد والتحليل، وكشف في وضوح أوهامه ولا عقلانيته، خصوصاً في تناوله لكل من الخطابين النهضوي والقومي والخطاب الفلسفي، من جوانية ورحمانية وبرانية ووجودية. إن الجابري يحررنا من تلك الأوهام حين يمسك بلاعقلانية وتناقضات هذه الخطابات ويفضح غربتها عن الواقع. لكنه لم يستطع في رأيي أن يحررنا من أوهام هذا الخطاب. إن الفكر العربي بالنسبة إليه على اختلاف مدارسه وتعدد مشاربه أغفل نقد العقل، ما جعله يعجز عن فهم الواقع. وهذا ما يفسر أيضا سر «تضخم الأنا» الذي عرفه الخطاب العربي سواء في خطه «النهضوي» أو «الثوري»، وكلما تضخمت الأنا، فقدت قدرتها على رؤية الواقع وفهم الذات والتعلم من الآخر. إننا أمام نوع من «الميتومانية»، نلتقيها في كل صفحة وعند كل شعار داخل الخطابين الإسلامي والقومي، كأن العرب مركز الثقافة البشرية، وما على الآخرين من أمم وثقافات سوى الإذعان لهم. نجح الجابري، وإلى حد كبير، في تعرية لاعقلانية خطاب النهضة، هذا الخطاب الذي

ربط تقدم العرب بسقوط الغرب، كما لو أن الغرب لم يكن ذاك الذي أيقظهم من سباتهم الحضاري. لكن الجابري يخطئ حين يساوي بين السلفي والليبرالي العربي، ويرى أن كليهما يعتمد التقليد، تقليد السلف أو تقليد الغرب. ليست المشكلة في التقليد، بل في الجمود والاستسلام لما قاله السلف. إن تقليد الغرب، المتقدم تقنياً وعلمياً وحضارياً، لهو سياسة كل عقل براغماتي يريد اللحاق بزمن العالم ولنا في التجربتين الهندية والصينية خير مثال. إن التقليد أساس التطور الحضاري، في حين يتضمن رفض التقليد، رفضا للآخر في نهاية المطاف، ومن ثم الانكفاء على الذات. إنني لا أعتقد بوجود استقلالية دون قدرة على التقليد، أي بدون انفتاح مبدع وخلاق على الآخر، بدون رغبة في التعلم. إن المصطلحات التي يصادفها الجابري في كتابات النهضويين والقوميين وينادي بإعادة تحليلها وتفكيكها، يجب أن لا تنسينا تفكيك بعض من مصطلحاته، ومنها فهمه السلبي للتقليد ورؤيته المتحفظة إلى الغرب. لهذا أعتقد أن أصدق دعوة إيديولوجية داخل الإطار الفكري العربي هي دعوة عبد الله العروي إلى الاستفادة من مكتسبات الليبرالية لمواجهة السلفية، على الرغم من راديكاليتها، وهو ما لم يدركه الجابري إلا جزئيا، لأنه ظل مسكونا بوهم «الاستقلال الذاتيّ»، الذي دفعه، رغم انتقاده للتجربة الناصرية، إلى اعتبار أنها أحدثت تغييرا أساسيا وعميقا في الساحة العربية. فأي تغيير هذا الذي لم يستمر ولو لبضع سنوات بعد وفاة صاحبه؟ كان خطاب «الثورة» ـ والأحرى أن نسميه خطاب الانقلابيين والعسكر ـ أقل ثورية وحرية وتنوعا وحركية من خطاب النهضة، بخلاف ما اعتقده الجابري. خطاب الثورة هذا، كان خطاب الزعيم الملهم والفكر المطلق والقومية الصافية وكانت

هزائمه نتيجة طبيعية ومنطقية لأوهامه. إن التغيير الكبير الذي أحدثته الناصرية يكمن خصوصاً في إلغاء تطور الديمقراطية في مصر ومناطق أخرى من العالم العربي. ولعل النماذج الدموية التي استنسخت التجربة الناصرية في العالم العربي أكبر دليل على فداحة الإيمان المرضي بالذات والتقوقع عليها وطلب الوحدة بدلا من احترام الاختلاف. بل دعونا نصغي قليلاً للجابري، الذي كتب في «الخطاب العربي المعاصر» يؤكد مرة أخرى، رغم نقده لمخاتلات هذا الخطاب، أن اسرائيل أكبر خطر على الوجود القومي العربي من المحيط إلى الخليج. ألا يندرج هذا الرأي في إطار ما وصفه الجابري نفسه بالغربة عن الواقع، بالميتاواقعية واللاعقلانية؟ وهل اسرائيل هي التي تقف حجر عثرة أمام الاتحاد المغاربي مثلاً، أم هي الأنظمة التي لا تزال تفكر بعقلية الحرب الباردة؟ وهل يجادل أحد اليوم في أن العقبة الأساسية أمام تطور المجتمعات العربية هي أنظمتها الديكتاتورية وسياساتها اللاعقلانية وأحزابها المستقيلة وفكرها الظلامي وليس إسرائيل أو الغرب؟ إن انحصار الجابري في إطار قومي، كان له أكثر من نتيجة سلبية، أولا: الإخفاق في معرفة أن الآخر، ولنقل الغرب، جزء ومكوّن إيجابي لنظام الأنا. وأن التقليد المبدع للغرب سيجعلنا ننتقل من «الخطاب الإشكالي» و«الخطاب الماورائي» إلى خطاب إيجابي يرى أن طريق التقدم رهين بقدرتنا على التعلم من الأمم المتقدمة. ثانيا، رغم أن الجابري وجّه نقده لتهافت الخطاب القومي فإنه أغفل خطورة أهداف هذا الخطاب. فهو لم يعمد إلى تفكيك أهدافه، بل دافع عنها، وعلى رأس هذه الأهداف مشروع الوحدة والاشتراكية وتحرير فلسطين. وكلها أهداف وشعارات رفعت لتكميم أفواه المطالبين بالحرية والعدالة

والخبز ورفع نظام الطوارئ. وهي بلغة أخرى، أهداف معادية للديمقراطية. لقد نجح محمد عابد الجابري في تفكيك سلطة النموذج ـ السلف كخطاب، لكنه ظل مع ذلك يدور في فلكه وهو ينادي بعقلنة من الداخل. إن «نقد العقل العربي» ليس ما أنجزناه فقط، بل ما يجب أن ننجزه باستمرار، لأننا أمام عقل لا تاريخي، يفكر اليوم بمنطق الأمس. وحتى إذا اتخذ النقد سلاحا ومنهجا، فنحن نجده يتوقف في نصف الطريق، غير قادر على المضي قدماً في معركته مع الظلام والوهم. ولعل هذا موضع الخلاف الكبير بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، التي لا تتوقف عن مراجعة أسسها الفكرية بل وعن مراجعة إنجازاتها الكبرى كالحداثة والعقلانية والديمقراطية والعلمانية إلخ.. ولم يضرها يوماً الإعتراف بأخطائها، لأنها تسلحت بالنقد والنقد الذاتي، حتى أضحى النقد عقيدتها. وهو ما نعدمه جملة وتفصيلا في ثقافتنا، التي تضم أناسا، سمحت لهم وقاحتهم بتكفير الجابري والاحتفاء بموته، لأنه اختار النقد وليس الوهم، ودافع عن حرية الفكر في مقابل تقديس النص. ولربما تكون وصيته إلينا جميعا، نحن الذين نختلف معه في أشياء كثيرة، أشبه بما كتبه كانط، في آخر «نقد العقل المحض : «وحده طريق النقد مازال مفتوحا».

رهان الحضارة

لا يقدّم عبد الوهّاب المؤدب تحليلاً اجتماعياً لظاهرة العنف في الإسلام، بقدر ما يعمد إلى استعمال نصوص ضد أخرى وتراث ضد آخر، مؤكداً بأن الإسلام لا يختلف كثيراً عن الديانات السماوية الأخرى ـ اليهودية والمسيحية ـ وأن العقائد الوحدانية تتضمن بداخلها فعل عنف، كما ذهب وأوضح ذلك الباحث الألماني المعروف يان آسمان، لأنها تقوم على احتكار الحقيقة لذاتها ونفيها عن الآخرين. يدعو عبد الوهاب المؤدب في كتابه الأخير إلى تحييد الآيات القرآنية التي تتضمن دعوة واضحة إلى استعمال العنف ضد أهل المعتقدات الأخرى، سواء باسم الله أو الجهاد أو الشريعة بصفة عامة، محتفيا بالمدرسة الصوفية داخل الإسلام، كما تمثلت في كتابات ابن عربي، الذي كان يقول بضرورة أن نجد الله في كل الأديان، بل في الوثنية وفي كل شكل وعقيدة. دعوة المؤدب هذه، تستدعي قراءة جديدة للنص الديني، تحرره من سلطة التقليد الرابضة عليه. وفي هذا السياق يتوجب قراءة الآيات التي تحثّ على استعمال العنف في الإطار التاريخي الذي نزلت فيه، إذ هي برأيه آيات تخص مرحلة محددة دون غيرها ولا تملك

صلاحية دائمة. وهنا يؤكد المؤدب ضرورة التفريق بين ما هو أبدي وما هو تاريخي أو نسبي في النص الديني، دون أن يحدد لنا كيفية تحقيق ذلك، لكنها فكرة يستقيها من المصلح السوداني محمد محمود طه «الرسالة الثانية للإسلام» الصادر سنة 1967. يرى محمد محمود طه بأن الأولوية في القرآن والإسلام للسور المكية، لأنها تخاطب البشر كافة، في حين أن السور المدنية تتوجه إلى «أمة المؤمنين» في مرحلة تاريخية معينة، ولهذا لا يجب النظر إلى الشريعة كقانون فوق التاريخ. يعود المؤدب مرة أخرى، وكما رأينا ذلك في كتابه الشهير «مرض الإسلام»، المترجم إلى العربية بعنوان «الإسلام السياسي» لتوجيه سهام نقده للسياسة الدينية في أرجاء واسعة من العالم العربي، التي تؤبد في رأيه ممارسة أورثدوكسية مغلقة. لكنه لا ينسى في المقام نفسه انتقاد السياسات الغربية التي استثمرت الكثير في الإسلام السياسي ودعم الحركات الأصولية من أجل مواجهة النفوذ السوفياتي والأنظمة الحليفة له. لكن المؤدب على الرغم من ذلك لا يفرق كثيرا بين التيارين القومي والإسلامي، فكلاهما، إذا استعلمنا لغة محمد أركون في «الفكر العربي»: «إيديولوجية كفاح»، رفضت كل ما له علاقة بالغرب وثقافته، بل وذهبت إلى اعتبار الديمقراطية نفسها حيلة للامبريالية العالمية من أجل تأبيد سيطرتها على المنطقة العربية. لقد نهج التيار القومي سياسة توحيدية في المجالين السياسي والثقافي، رفضت التعدد ومعه حرية الثقافات والإثنيات الأخرى التي تعيش في المنطقة العربية، كالأمازيغ والأكراد والمسيحيين واليهود الخ.. إن الحضارة هبة التهجين والاختلاط، لكن خطاب الهوية السائد الذي يقوم على قراءة إقصائية للآخر، وعلى أحادية للأنا وتراثها الثقافي والديني، ينهج سياسة خالصة، تشكك

بقيمة التعددية. لقد بعث سلفيو اليوم الحياة في كتابات ابن تيمية الذي كفّر الفلاسفة والمتصوفة، معتبراً هذه الاتجاهات دخيلة على الإسلام، لكنه تناسى في المقام ذاته أن الطب أيضا والعلوم الأخرى كالفلك والفيزياء والرياضيات، كلها علوم أخذها المسلمون عن غيرهم. هذا الموقف الفصامي هو ما يعيد السلفيون إنتاجه اليوم، وهم يقبلون في شره على استيراد آخر صيحات التقنية الغربية رافضين في الآن نفسه الانفتاح على الرؤية الغربية للإنسان والتاريخ والحياة. إنهم يطلبون بذلك تأبيد سيطرتهم على المجتمع ومحاربة كل أشكال التجديد الفكرية، فهم يريدون «أسلمة» الحداثة وبلغة أخرى إفراغها من مضمونها الحضاري الذي يتمثل في الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان، ويطمحون في رأي المؤدب، إلى تأسيس دولة إسلامية، على الرغم من أن الإسلام لم يعرف دولة، كما يقول المؤدب استنادا إلى ما كتبه علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وأن نظام الخلافة نفسه لم يكن أكثر من تقليد لأنظمة الحكم التي عرفتها فارس وبيزنطة. من الخطأ إذن، في رأي علي عبد الرازق، البحث عن شكل للحكم في التجربة النبوية، لأن النبي محمد كان قائداً روحياً، والإسلام رسالة إلهية وليس نموذجا للحكم، دين وليس دولة. وفي هذا السياق، وانسجاما مع كتاباته الأولى بصدد هذه القضية، يدافع المؤدب عن ذاتية بعد ـ إسلامية، مستعدة للتعلم من الغرب أو لـ «التغرّب» على حد تعبيره. لكنه في الوقت ذاته يكرر دعوة محمد أركون إلى إعادة النظر بتجربة «الأنوار» الغربية وتعميم فوائدها على كل البشر. إن المسلمين أحوج ما يكونون اليوم إلى نقد ذاتي، وهو نقد لا سبيل لهم إليه، إذا تكلمنا بلغة المؤدب، إلا بانفتاحهم على الغرب وانسلاخهم عن تراثهم، وهي فكرة

تتكـرر في كتابـات كل اليعاقبـة العـرب، الذيـن فهمـوا العلمانيـة كفكـر معـاد للديـن، رافضـين كل المحـاولات التوفيقيـة التـي طلبت المصالحـة بـين الـتراث والعـصر، لكـن المـؤدب يقـع في تناقـض كبـير وهـو يدعـو العـرب إلى التغـرب، لأن نقـد الأنـوار، يقتـضي القبـول بغيريـة الآخـر وثقافتـه وتجـاوز فعـل التبشـير والمركزيـة الأوروبيـة، وحـين نطالـب العـرب بالتغـرب، فإننـا نسـاهم في تفقـير الحضـارة الإنسـانية ونجهـز عـلى تعددهـا. إن العـرب أحـوج مـا يكونـوا اليـوم إلى «النقـد المـزدوج» بلغـة الخطيبـي، وهـو مـا يعنـي الدخـول في علاقـة نقديـة مـع الأنـا وتراثهـا أو تراثاتهـا مـن جهـة وفضـح نزعـات السـيطرة داخـل الثقافـة الغربيـة مـن جهـة ثانيـة، أو امبريالـة العقـل وتجلياتـه اللاعقلانيـة في الأطـراف. إن الدعـوة إلى «التغـرب» لا تختلـف كثـيرا عـن الدعـوة إلى الأسـلمة، في حـين أن كل نقـد مـزدوج يبغـي التأسـيس، بلغـة الخطيبـي، لفكـر في لغـات مختلفـة، ويقتـضي تجـاوز مثـل هـذه الدعـوات الإيديولوجيـة رغـم بريقهـا المفهومـي واسـتعاراتها الرنانـة.

النقد المزدوج

نكتشـف في الثقافـة العربيـة الـتراث قبـل أن نكتشـف الـذات أو «الأنـا». بـل وتبـدو هـذه «الأنـا» صغـيرة، مرذولـة، أمـام ذلـك الـتراث «العظيـم»، لا خيـار لهـا، سـوى أن تنحنـي أمامـه وتجـتر ذكـراه وتقـدّم لـه القرابـين، أو أن تعمـد بـدلا مـن ذلـك، إلى بنـاء فكـر مرتبـط بعصرهـا ومنفتـح عـلى أسـئلته، ومـا يترتـب عـن ذلـك مـن مجابهـة نقديـة لـتراث الآبـاء، وفـق منطـق الحـاضر لا منطـق السـلف. فهـل تحقـق بنـاء ذلـك الفكـر فعـلا داخـل الثقافـة العربيـة المعـاصرة؟ وأعنـي هـذا الفكـر الـذي لـه الارتبـاط النقـدي وليـس الايديولوجـي بفكـر الحـاضر وتـراث الأنـا؟ نتعـرف في الفكـر العـربي المعـاصر عـلى محـاولات أسّسـت ومارسـت مـا يسـميه عبـد الكبـير الخطيبـي بـــ «النقـد المـزودج»، ومنهـا محاولـة الخطيبـي نفسـه رغـم شـذريتها. وقـد مـضى أبعـد مـن الآخريـن في هـذا المجـال وهـو يفـكك الخطـاب الحمـدلي واشـتغاله داخـل الجسـد واختراقـه للعلامـات المختلفـة. ثـم هنـاك محاولـة محمـد عزيـز لحبـابي ومحمـد أركـون، في حـين ارتهنـت المحـاولات الأخـرى في أغلـب الأحيـان بالايديولوجيـا. يقـول الخطيبـي: «ينصـبّ ـ النقـد المـزوج ـ علينـا كما ينصـبّ عـلى الغـرب، ويأخـذ طريقـه بيننـا وبينـه، فيرمـي إلى تفكيك

مفهـوم الوحـدة التـي تثقـل كاهلنـا والكليـة التـي تجثـم علينـا، وهو يهـدف إلى تقويـض اللاهـوت والقضـاء عـلى الإيديولوجيـة التـي تقـول بالأصـل والوحـدة المطلقـة. ويبـدو لي أن مثـل هـذا السـبيل هـو الكفيـل بـأن يدعـم اسـتراتيجيتنا: فيمكـن للبلـدان التـي تخضـع لسيطرة الغـرب ـ مهـما كان شـكل تلـك السـيطرة ـ مـن أن تـدرك إدراكا أحسـن أسـس الهيمنـة الغربيـة». سـنجد تعبـيرات عـن هـذا «النقـد المـزوج» وأصـداء لـه عنـد مفكريـن آخريـن، يندرجـون في السـياق النقـدي للثقافـة العربيـة المعـاصرة، مثـل عبـد الله العـروي ومحمـد عابـد الجابـري وحسـن حنفـي، لكـن في شـكل غـير مقنـع وملـوّن أيديولوجيـا. بـل يمكننـا أن نقـول بـأن «النقـد المـزدوج»، بوصفـه تأسيسـاً للاختـلاف، يجـب أن يتوجـه أيضـا ضـد بعـض أفـكار وطروحـات هـؤلاء المفكريـن. وبعبـارة أخـرى، إنـه موجـه ضـد تيـار القطيعـة التاريخيـة والابسـتيميائية الـذي يمثلـه عبـد الله العـروي خصوصـا وعزيـز العظمـة وتيـار العقلنـة مـن الداخـل أو «الاسـتمرارية التاريخيـة» الـذي يمثلـه محمـد عابـد الجابـري وحسـن وحنفـي وآخـرون. وحتـى نفهـم «النقـد المـزودج» بشـكل أوضـح، ونتعـرف عـلى موقـع محمـد أركـون، هـذا الناقـد المـزودوج بامتيـاز، داخـل الفكـر العـربي المعـاصر، يجـب أن نلقـي نظـرة عـلى الأفـكار الأساسـية لتيـار «القطيعـة» وتيـار «الاسـتمرارية». سـأبدأ بعبـد الله العـروي، وخصوصـا ببعـض الأفـكار التـي طرحهـا في كتابـه الهام:«العـرب والفكـر التاريخـي». وهـي تتلخـص في سـؤاله المركزي:«هـل اللجـوء إلى منطـق المـاضي يقتصـد الطريـق، يقنـع العامـة، يدفـع النـاس إلى قبـول الجديـد، أم يخضـع الحـاضر المتجـدد لمنطـق المـاضي الراكـد، ويقـوي بالتـالي، رغـم المكاسـب الجزئيـة، دعـاة المـاضي، غـير المقتنعـين بـضرورة الاصلاحـات ؟». يدعونـا العـروي، في لغـة يعقوبيـة، إلى الوقـوف

في وجه ممثل الثقافة الأصلية، وتجليات هذه الثقافة في الواقع والسلوك، مؤكداً بأن التشبت بالهوية، من أجل مواجهة الامبريالية، يتضمن تنكّراً للواقع والمستقبل. إن العروي ينظر إلى هذا التشبت المرضي بالهوية كنوع من الانفصام ويتنبأ لنا بنكسات قادمة ـ نعيش بعضها اليوم ـ مؤكداً بأن كل محاولة «ادخال أفكار جديدة مستترة في ثوب أفكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت ورسوخ التأثير، أو الوفاء للماضي وتدعيم الشخصية القومية، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة». هكذا يعتبر أننا غير قادرين على التأثير في العالم إذا استسلمنا لاجتهاد السلف، ويفرق بين «الخصوصية» التي تستلهم ثقافة العصر، بما هي «حركة متطورة» وبين «الأصالة» التي تؤبد الوضع القائم. إنها في لغة العروي:«سكونية، متحجرة، ملتفتة إلى الماضي». ويعمد العروي بعدها إلى الهجوم على أنصار تيار الاستمرارية التاريخية، ويندهش لأمر أولئك الذين يرفضون الأفكار المستوردة من الغرب، مؤكداً بأن علاقتنا بالتراث قد انقطعت، ودعاوي الاستمرارية الثقافية أقرب إلى الوهم منها إلى الواقع. هذه الرؤية القائمة على الاستمرارية التاريخية تؤكد التخلف والانفصال عن هذا الواقع. ثم ما يلبث العروي أن يكشف عن الأصل النظري الذي يمتح منه أفكاره. إن ذلك الأصل النظري موجود في الماركسية، التي يعتبرها «مدرسة للفكر التاريخي»، وحصنا منيعا أمام السلفية والانتقائية. ومن ثم ندرك سرّ ذلك الهجوم على كل تعامل مع التراث. أما تيار الاستمرارية التاريخية أو العقلنة من الداخل، فرغم تأكيده المتكرر بأنه يطلب في قراءته للماضي وعودته إليه، احتواء هذا الماضي لا العكس، إلا أنه يؤكد من حيث لا يشعر غلبة الماضي على الحاضر وتبعيتنا له. ويظهر ذلك واضحا عندما يحتمي

هـذا التيّـار بالمـاضي، رغـم كل دعـاوي الاسـتقلالية، في مواجهـة تحديـات الثقافـة الغربيـة. وأضرب مثـالا عـلى تيّـار الاسـتمرارية التاريخيـة بأطروحـات الجابـري عـن العولمـة والهويـة الثقافيـة. يمـزج الجابـري بـين الثقافـة والأصالـة، دون أن يـدرك بـأن في هـذا المـزج رفضـا للتعـدد ورفضـا للآخـر وتأثـيره وتناسـياً للواقـع وحركيتـه، كـما يتبـدى بوضـوح بـأن الجابـري يريـد أن يواجـه العـالم وتطوراتـه المرتبطـة بالعولمـة وانتشـار النمـوذج الأمريكـي بهويـة ثقافيـة غـير واضحـة المعـالم، ترتبـط في جزءهـا الكبـير بالمـاضي. عندهـا نسـأل: كيـف نواجـه الحـاضر بالمـاضي؟ وبالتـالي ألا تمثـل الاسـتمرارية التاريخيـة تخريبـا للرؤيـة التاريخيـة؟ أمـا فكـرة الجابـري عـن وجـود عقـل عـربي، منتـج للثقافـة والفكـر العربيـين، فتتناسـى أن هـذه الثقافـة هـي نتـاج تفاعلهـا مـع الثقافـات الأخـرى، وأن العقـل ليـس لـه حـدود عرقيـة. إن حسـن حنفـي لا يبتعـد كثـيرا عـن الجابـري وفهمـه للآخـر وإدراكـه للأنـا وتراثهـا. ورغـم الفـوارق المنهجيـة بينهـما، إلا أن حسـن حنفـي يظـل أقـرب منـه إلى الأيديولوجيـا والشـطط المفاهيمـي. ويبـدو ذلـك واضحـا في تقديـم كتابه: «مقدمـة في علـم الاسـتغراب» . نلمـس، رغـم دعـاوي العلميـة، أن مفهومـه عـن الاسـتغراب مسـكون برغبـة ملحـة في تحويـل الآخـر إلى موضـوع، وهـو فهـم شـبيه بفهـم المسـتشرقين للـشرق، القائـم عـلى نزعـة التفـوق والسـيطرة. كـما أن حديثـه عـن الأنـا والآخـر يظـل حديثـا ملتبسـا وأيديولوجيـا رغـم الانطبـاع الموضوعـي الـذي يمكـن أن يوحـي بـه عنـد الوهلـة الأولى. فـلا وجـود لأنـاً خالصـة وواحـدة ومنتهيـة ومطلقـة، كـما أنـه لا وجـود لآخـر واحـد وخالـص. وإذا عرّجنـا عـلى فهـم حنفـي للـتراث، فـلا نملـك إلا أن نتفـق مـع نـصر حامـد أبـو زيـد ونقـده لليسـار الإسـلامي، كمـشروع توفيقـي، يـمارس التقيـة، ويخضـع الحـاضر

للماضي، ويغلّب الأيديولوجي على الابستمولوجي، متجاهلاً، في تعامله مع التراث كبناء شعوري، مثالي، السياق التاريخي والاجتماعي لهذا التراث. يتموقع «النقد المزدوج»، كما يمارسه محمد أركون ضد التيارين معاً وليس بينهما. فهو يرفض مبدأ القطيعة التاريخية والابستيميائية، كما يرفض أيضا الهوية المنغلقة ودعاوي العقلانية من الداخل. وهو بذلك يؤسّس لعلاقة نقدية، ورؤية تفكيكية للعقل الغربي والعقل الإسلامي على السواء. وهو ما نلمسه بوضوح في نقده للسياج الدوغمائي الذي يحكم الثقافة الإسلامية من جهة، وللاستشراق والعلمانية والمركزية الغربية من جهة ثانية.

إن أركون يدعونا إلى كتابة تاريخ نقدي للعقل الإسلامي، ويدعونا بعبارة أخرى، إلى النظر إلى ما هو أبعد من التاريخ الرسمي للثقافة الإسلامية. يعتقد التاريخ الرسمي بوجود عقل ثابت ومفارق للزمن. وفي هذا السياق تندرج دعوته إلى إعادة قراءة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، من أجل تحقيق هدفين أساسيين. الهدف الأول يبغي تجاوز الرؤية التاريخية الخطية لكل علم من هذه العلوم، من أجل الإمساك بنظام الفكر الإسلامي «الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتأريخ وعلم الأصول والأدب الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى». أما الهدف الثاني فهو «توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره» ويعني بذلك مساهمة علم الأصول في الارتفاع بقوانين ارتبطت بسياق تاريخي محدد إلى مستوى المقدس والمتعالي. وهو ما يدعو أركون إلى تفكيكه، بل وتفكيك هذا

اللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي، المتمثل في تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول. ويرى أركون بأن الفكر الإسلامي المعاصر، المرتبط بإيديولوجيا الكفاح، غير قادر على الدخول في هذه القراءة النقدية ـ التاريخية للتراث، لأنه يعمد أكثر إلى استغلاله أيديولوجيا من أجل تجييش الجماهير. ويضرب مثلا على ذلك بالثورة الإسلامية في إيران. إن هذه الثورة، وإن رافقتها عودة لمظاهر وعلامات ثقافية «إسلامية»، تظل بعيدة عن كل دراسة علمية لهذا التراث الديني، إن هي لم تكن تقف ضد تحقيق ذلك. إن أركون يطالب بمقاربة جديدة للحقيقة الدينية، تقوم على تحليل مستوياتها اللغوية والسيميائية والتاريخية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية، بهدف الخروج من خطاب الاكتفاء الذاتي. وفي هذا السياق، يؤسس أركون لما يسميه باالإسلاميات التطبيقية مقابل التعامل التبجيلي مع الإسلام. والهدف هو الانتقال من الاجتهاد التقليدي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي، وتجاوز الاسلاميات الكلاسيكية التي تمثل الخطاب الغربي حول هذا الدين، وتركز عملها على دراسة الثيولوجيا والفلسفة والقانون، أي تنحصر في دراسة الثقافة العالمة. إنها دراسات تتجاهل الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني. وهي بذلك تنغلق في مقاربتها للظاهرة الإسلامية، على فتوحات علوم الإنسان، فضلا عن أن نقد العقل الإسلامي لا يمكن أن نبحث عنه في بنية النصوص، بل في العلاقات المتشابكة التي ينتجها المجتمع في تفاعله مع تلك النصوص. وهذا الفراغ كما يقول محمد أركون هو ما تطلب الإسلاميات التطبيقية سدّه. ويوضح البعد النقدي المزدوج لمشروعه قائلا : «ونظرا لتقدم البحث العلمي في العالم الغربي، فالمجتمعات الاسلامية تجد نفسها

دائما تحت الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي. إن الاسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة. ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أيضاً أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الاسلامية، ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. هذا هو الهدف المزدوج للاسلاميات التطبيقية».

إن «الخطاب الديني» يلعب اليوم دورا أساسيا في إنتاج الأيديولوجيات الرسمية، كما يلاحظ أركون وغيره، ويساهم في الحفاظ على التوازنات النفسية والاجتماعية. وهو ما يحتم علينا إعادة قراءة الرسالة القرآنية قراءة جديدة، أو قراءة موضوعية، بعيدة عن الخطاب الرسمي الجامد، الذي يرتكز على مسلمات معرفية، تمزج الأسطوري بالتاريخي. وهذا يعني أن الإسلاميات التطبيقية تريد دراسة «اللامفكر فيه» و«المحظور التفكير فيه» ضمن الفكر الإسلامي. وفي هذا السياق أيضاً يندرج اهتمام أركون بتاريخ العقول المهمشة ـ تاريخ من لا تاريخ لهم ـ داخل الثقافة الإسلامية، مدافعاً عن تحقق إنسانوية عربية في التاريخ الإسلامي رغم أنه لا يمكن مقارنتها بالحركة الإنسية في أوروبا، لأنها حركة اصطدمت دموياً بالدين، في حين لم ير الإنسانويون العرب تضادا بين الحقيقتين الدينية والعقلية. وقد ندفع بالنتائج إلى حد أبعد من ذلك ونقول بأننا أحوج اليوم إلى تلك الإنسانوية العربية ـ أو ما يمكن أن نسميه بـ «الإنسانوية المزدوجة» ـ وإلى روحها المنفتحة التي عرفت كيف تزاوج بين الدين والعقل، منا إلى الإنسانوية الغربية التي انتصرت للعقل على الدين ولمركزية عقلية اتخذت في أحايين كثيرة وجوها

عنيفة في رفض الآخر. كان محمد أركون سباقا في دعوته إلى إعادة النظر بالمغامرة التاريخية التي كرّست في الغرب نهاية النظام الديني، دون أن يبخس الدور التاريخي للعلمانية، والتي جاءت لتضع حدا للحروب الدينية. إن أركون يفرق بصرامة، بين الفكر العلمانوي المتطرف في رفضه للدين وبين الفكر العلماني المنفتح على أقاليم التفكير الأخرى. وفي هذا السياق لا يسع قارئ أركون إلا أن يندهش لوصف رضوان السيد لمحمد أركون بالداعية العلماني المتشدد، وهو الذي وصف تجربة مصطفى كمال أتاتورك بالتطرف والكاريكاتورية، ولم يبرح يؤكد بأنه يتوجب على العلمانية ألا تتحوّل إلى عقيدة، أو إلى ما أسماه بالعلمانوية المناضلة، التي أسست لها المدرسة الوضعية خصوصا، والتي رأت بأن المرحلة الثيولوجية أو اللاهوتية هي في حكم الماضية والمتجاوزة. إنه موقف تفاقم في الغرب، كما أشار أركون، بسبب انتشار الفلسفة الماركسية. ولكن ليس في الغرب فقط، إذ يكفي أن نعرّج في هذا السياق على رؤية المفكر السوري عزيز العظمة للعلمانية في: «العلمانية من منظور مختلف»، لنمسك من جهة، بالوجه الحقيقي لهذه العلمانوية النضالية، المتطرفة، التي ينتقدها أركون، ومن جهة أخرى بحقيقة الموقف الأركوني من العلمانية، التي لا يرى فيها أكثر من علمانية إجرائية، تسمح بحرية الفكر والتعبير واقتسام القناعات والحقائق..

العلمانية

تمثّل العلمانية، في رأي عزيز العظمة، انتصارا للفكر العلمي على الفكر الديني. بذلك يضع منذ البداية الحواجز أمام إمكانية أن تقوم للعلم قائمة في إطار ديني، وهو ما يكذبه تاريخ الأفكار. فالدين نفسه جزء من العلم البشري، كيفما كانت رؤيتنا إلى هذا العلم، وحتى إن وصفنا «حقائقه» بالخاطئة، فإن ذلك لا يحط من شأنه أو لا ينفي صفة العلمية عنه، خصوصا وأن الابستمولوجيين ما برحوا يؤكدون بأن «تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه»، بل إن الدين، وبغض النظر عن «حقائقه» و«أباطيله»، يسمح لنا بمعرفة أشياء كثيرة عن الطبيعة البشرية وعن ماضي الإنسان وحاضره ومستقبله ولغته وسيكولوجيته إلخ.. فحين أدرس القرآن مثلاً، أعرف أشياء كثيرة عن طبيعة المرحلة التي نزل فيها، بل وأتعرّف أيضا على رؤية تلك المرحلة وناسها لمراحل سبقتهم وأديان جاءت من قبلهم. إن الكتاب الديني هو كتاب علم، بل إن العلم يشمل حتى السحر والأساطير والحكايات وما إلى ذلك مما تعوّدنا على حشره في خانة الفكر الغيبي أو الفكر الخاطئ. يدفعنا هذا إلى إعادة النظر في مفهوم العلم، وتحريره من قبضة

العقلانيــة التجريبيــة، إذ مــن شــأن ذلــك أن يمثــل أيضــا تحريــراً للإنســان ذاتــه مــن نفــق معــرفي محــدد، احتكــر لنفســه حــق الــكلام عــن الانســان والطبيعــة والله. ومــع ذلــك لنواصــل قــراءة أفــكار عزيــز العظمــة. إن العلمانيــة تمثــل في نظــره تغلغــل مفاهيــم سياســية وإداريــة ذات طبيعــة عقلانيــة في المجتمــع العــربي. وهــذه الســيرورة تتضمــن تهميشــا للثقافــة الدينيــة، التــي ســادت لقــرون خلــت. إن الفكــر العلــماني في نظــره شــكّل في المجــال الثقــافي العــربي رفضــا لرفــض الواقــع، أو رفضــا للرؤيــة اللاتاريخيــة إلى الواقــع، كــما تمثلــت حســب رؤيتــه للفكــر الدينــي. إنهــا في نظــره، رؤيــة ذات مضمــون معــرفي، لأنهــا ترفــض التفســيرات الميتافيزيقيــة للطبيعــة والتاريــخ. ومضمونــا سياســيا، لأنهــا تفصــل بــين السياســة والديــن، ومضمونــاً أخلاقيــاً، لأنهــا تهــدف إلى تحريــر الأخــلاق مــن ربقــة الديــن مــن أجــل تأســيس أخــلاق إنســانية. لكــن ألا نصــادف تفســيرات علميــة للطبيعــة داخــل الثقافــة الإســلامية وغيرهــا مــن الثقافــات الدينيــة ؟ ألم يتأســس الديــن نفســه عــلى أخــلاق الأمــم التــي ســبقته؟ فحتــى وإن جبهــا الديــن وردّهــا في غالــب الأحيــان، فهــو يظــل مرتبطــا بهــا، ويظــل «لا وعــي النــص» الدينــي مســكوناً بهــا. يــصر عزيــز العظمــة عــلى اختــزال الحداثــة وإنجازاتهــا في علمانيــة دوغمائيــة، وهــو مــا لا يمكــن أن نتفــق معــه. فالديــن نفســه، يقــول الفيلســوف الألمــاني أودو ماركفــارد، لا يمــوت في الحداثــة. بــل إن فيلســوفاً ألمانيــا آخــر هــو يورغــن هابرمــاس يدافــع عــن فلســفة غــير مكتفيــة بذاتهــا، ومدركــة لبنيتهــا وموقعهــا غــير المســتقر في البنــاء المتعــدد للمجتمــع الحديــث. إنهــا فلســفة لا تســير عــلى خطــى كانــط وهيغــل وتحــاول أن تحــدد مــا تبقــى مــن الخطــاب الدينــي أو ماهيــة هــذا الخطــاب، وهــل هــو صحيــح أم خاطــئ. بــل إنهــا تقــوم عــلى احــترام الخطابــات الأخــرى وأشــكال الحيــاة المختلفــة، وليــس فقــط ذلــك،

بل إنها مستعدة للتعلم من الخطاب الديني. إن العالم العربي ـ الإسلامي عاش ابتداء من القرن التاسع عشر، وكما أوضح ذلك عزيز العظمة، نوعا من التمرد على التقليد وسلطته، وبدا ذلك جليّا في أشكال اللباس وفي تأسيس محاكم مدنية وإبطال العمل بالحدود الإسلامية إلخ..

لكن الحركة الإصلاحية في نظر العظمة لم تمثل أكثر من «ميكيافيلية موضوعية». فهي لم تحاول غير التوفيق بين الزمن العلماني والتقليد، ولذلك كانت تعيش في زمنين، زمن الخرافات وزمن الواقع. هذا الموقف «اللاعقلاني» في نظره، هو الذي في النهاية قادها إلى الفشل الذريع. أما الفكر العلماني فقد تمثل في رأيه في الدولة ومؤسساتها. كانت ثقافة الدولة غربية، وسياسة محمد علي أو كمال أتاتورك هدفت إلى علمنة المجتمع، لكن ضغط قوى التقليد ساهم كثيراً في نهج سياسة وصولية، انتهت غالبا إلى التراجع عن العلمانية وإلى تحالف الدولة مع المعسكر الديني كما هي الحال اليوم مثلا في مصر وعديد من الدول العربية. لا يخفي عزيز العظمة موقفه، بل يعبر عنه، مثل يعقوبي فرنسي تأخر به الزمن، في حدة وعنف، رافضاً كل مصالحة مع التراث الثقافي، ومنتقداً دعاوي الاستمرارية التاريخية كما يجدها في كتابات بعض من معاصريه، الذين أنجزوا قراءات انتقائية للتراث، كان يعقوبيّ آخر قد وصفها بالمذبحة. لكن أليس حريّاً بنا في هذا السياق، أن نقف إلى جانب عزيز العظمة، وإلى جانب ملهمه عبد الله العروي، خصوصا أمام خطاب يدافع عن وهم العقلنه من الداخل، مغلقا عينيه أمام سيرورة التاريخ ورافضاً العلمانية مثلاً، بدعوى أن المجتمعات الإسلامية في غنى عنها، بل هي لا تحتاج لما هو أكثر من العقلانية والديمقراطية، كأن العلمانية، وأعني

هنا العلمانية الإجرائية وليس العلمانية اليعقوبية، ليست جزءاً لا يتجزأ من العقلانية والديمقراطية ؟ إن عزيز العظمة محق عندما يؤكد بأن مثل هذه الدعاوي لا تمثل فقط رفضاً للعلمانية والرؤية التاريخية، ولكن تمثل أيضا شرعنة للديكتاتوريات القائمة. إنه ينتقد اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع، وهو ليس وحده من يتبنى هذا الطرح.

فحتى داخل تيار «العقلنة من الداخل» نجد أصواتاً، مثل المفكر التونسي محمد الطالبي، ترفض الشريعة وتنفي عنها صفة القداسة. وعزيز العظمة محق حين يرى في هذه العودة إلى الشريعة تسييسا للدين وتأبيدا لسيطرة النخب الدينية على المجتمع والثقافة. لقد شهدنا ونشهد النتائج الدموية لهذه السيطرة على حرية الفكر في مصر ولبنان والعراق وغيرها من الدول العربية والإسلامية. لكن نقد عملية التسييس هذه لا يجب أن تقودنا إلى إصدار حكم الإعدام بحق الدين، لسببين: أولا لأن الدين ليس ملكية خاصة لهذه النخب الدينية، بل هو ملك مشاع للجميع، للمسلمين وغير المسلمين. وثانيا، أن الرفض العنيف للدين رفض للاختلاف، ولحقّ الآخر، المتدين، في الوجود.

«إن الشعوب المتخلفة تفهم الدين بشكل متخلف»، يقول سمير أمين، وهذا الفهم المتخلف للدين، هو ما يجب علينا أن ننتقده ونفضحه، ونعرّيه على الملأ. لا يخطئ عزيز العظمة حين يؤكد بأن الهوية ليست كلاً ثابتاً، وهو لا ريب محق حين يرفض التماهي بين الهوية والأصالة. لكن، ألا يرتكب خطأ مماثلاً وهو يربط الهوية بالحاضر، وينظر إلى التراث الثقافي كحجر عثرة ضد التقدم؟ أليس هذا الجنون بالحاضر شكلاً من أشكال فقدان الذاكرة ؟ إن ديمقراطية واعية (أو ديمقراطية

ضعيفة) ستسمح لا ريب للخطاب الإسلامي بالتعبير عن نفسه بل وبالمشاركة في العملية السياسية. وكل محاولة لفرض الصمت على هذا الخطاب، ستنتهي إلى إرهاب لن يساهم سوى في تثبيت دعائم الديكتاتورية في المنطقة، وتاريخنا القريب والمعاصر لا يقول غير ذلك.

إن العلمانية التي نبتغيها علمانية إجرائية، وهي لا تعني أكثر من رفض الاستغلال السياسي للدين. طبعاً، لا ديمقراطية بدون علمانية، لكن الديمقراطية تتأسس على تواصل متعدد الأصوات، ومتحرر من الراديكالية. إن اليعقوبيين لم يحاولوا أكثر من تغيير العالم، في حين أن المهمة الصعبة تكمن في اقتسامه مع الآخرين.

الدين

يؤكد ناصيف نصار أن العلمانية مرتبطة بالتطور البشري، وأن النظرة الدينية نفسها تتأثر بهذا التطور وبالتغييرات التي ترافقه. ويرى نصار أنه إذا كان الصراع، الذي اتخذ أحياناً طابعاً دموياً، هو المنهاج الذي اتبع في مواجهة الدين و«تسلطه» في الماضي، فإن العلمانية، جاءت لتتجاوز أخطاء المعسكرين : الديني والسياسي وترسم حدودهما، بشكل يضمن تعايش مختلف وجهات النظر إلى العالم، ويضمن من خلال ذلك التنوع الثقافي والتعدد الاجتماعي.

لكن قبل أن أستمر في عرض أفكار ناصيف نصار بشأن هذه المسألة، لا بدّ من الإشارة إلى سوء فهم وشطط كبير، يعود في جزء منه إلى تعامل بعض وجوه الفكر العربي المعاصر تعاملاً لا نقدياً ولا تاريخياً مع فلسفة التنوير ومفاهيمها. وهو ما نلمسه مثلا في اللغة العنيفة التي يستعملها وينتجها هؤلاء المفكرون. فحين يتحدث نصار، وغيره كثير، عن «تسلط الدين»، يعتقد القارئ بأن الدين مسخ جاء لابتلاع البشرية. وهو أمر قد يصدق على الحروب الدينية في أوروبا ولكن لا يمكن بأي حال من الأحوال تعميمه على مناطق وتواريخ

أخرى. والأصوب رغم ذلك هو الحديث عن استغلال سياسي أو دنيوي للدين. فالدين، ولنأخذ الإسلام مثلاً، نص متعدد يتجاوز النص القرآني، بل القرآن نفسه لا يمكن الحديث عنه كنص مغلق، أي كنص منتج للعنف ونهائي، لأنه لا ينحصر في تأويل أو ترجمة محددة، إن شكله هو ذاته متعدد ومفتوح وملتبس. وتكفي في هذا السياق الإشارة الى القرآت القرآنية المختلفة، وهو ما أوضحه بشكل كبير المفكر الألماني توماس باور في كتابه «ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام»، والذي يفكك جناية الحداثة الغربية ووكلاءها المحليين على تعددية الثقافة الإسلامية. إذن، لنقل بأن المواجهة لم تكن بين الحداثة والدين ولكن بين مجتمع بورجوازي أنتج قيما جديدة، ضد مجتمع فيودالي كان يحتكم إلى الدين بشكل متضخم أو بالأحرى يستغله للمحافظة على وضعه وسلطته وتبريرهما، كما نختلف مع نصار، عندما يربط التقدم نحو العلمانية بتعزيز «العقلانية المنتجة للعلم والفلسفة والصناعات..» لأن العلمانية ليست رؤية إلى العالم، بل هي نظام إجرائي لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع، بشكل مرن ومفتوح، يقوم على مبدأ التعلم من الآخر. حين أؤكد على إجرائية مفهوم العلمانية، فإن ذلك يعني أنه غير مرتبط بـ «العلم» والتقدم العلمي بالضرورة ولا بـ «العقل»، بما هما وجهتا نظر إلى العالم، بل إن العلمانية «مفهوم «غير مفهومي»، أي حر من كل مضمون معرفي، أخلاقي، أو أيديولوجي. لهذا يتوجب رفض النظرة الثقافوية إلى العلمانية. فالتطور نحو العلمانية لا يمر جبرا، كما يعتقد نصار وآخرون، «بنزع الصفة الدينية عن الدولة ونظامها» بل بالإنتقال من مجتمع تقليدي، متخلف، تضخم فيه دور الدين وأقحم فيه الله في كل مكان وفي كل قضية، ومن مجتمع يحمّل

الديـن مـا لا يتحمّـل، ويسـتغله كإلـه للثقـوب، وصكـوك غفـران وصـلاة استسـقاء وقـدر ومكتـوب، إلى مجتمـع متعـدد، ولا أقـول إلى مجتمـع حديـث، لأن الحداثـة ليسـت أقـلّ عنفـا مـن التقليـد. ومـن شـأن مجتمـع التعـدد، أي مجتمـع تحكمـه رؤى ضعيفـة إلى العـالم، أن يعيـد إلى الديـن «دينيتـه» المغتصبـة.

إن العلمانيـة لا تلغـي الديـن حتـما، كـما يقـول نصـار، لكـن مجـرد وضـع الديـن في مواجهـة الحداثـة، يفـرغ العلمانيـة مـن كل حيـاد، ويحولهـا إلى حقيقـة، إلى سـلطة ضـد الديـن. ولهـذا لا يخطـئ الإسـلامويون اليـوم حـين يماهـون بـين العلمانيـة وبـين العـداء للديـن، لأن العلمانيـة، كـما مارسـها النظـام العـربي الرسـمي وكـما نظّـر لهـا المفكـر العـربي القومـي أو الماركـسي أو الليـبرالي، كانـت محكومـة بنـوع مـن الحقـد المـرضي عـلى الـذات وتراثهـا الدينـي. لقـد تحـدث المفكـر العـربي الحداثـوي وغـير الحداثـوي بجرعـات تفـوق الحـد عـن الديـن، لكنـه لم يعمـد مـرة إلى تحديـد مفهومـه، وهـو مـا تسـبّب ومـا زال في سـوء فهـم كبـير. وقـد أقـول بـأن الديـن علاقـة مزدوجـة، فهـو، مـن جهـة، علاقـة الإنسـان بخالقـه، وهـو، مـن جهـة ثانيـة، علاقـة الإنسـان بأخيـه الإنسـان. وإذا كانـت العلاقـة الأولى محصـورة في المجـال الدينـي البحـث، يحـدد تفاصيلهـا وطقوسـها وأبعادهـا الرمزيـة، فـإن العلاقـة الثانيـة لا يعمـل الديـن أكثـر مـن رسـم عناوينهـا الأخلاقيـة الكـبرى، فاتحـا البـاب، في لغـة دينيـة، للاجتهـاد بـل و لــ «النسـخ»، أي للتجـاوز. والعلاقتـان مترابطتـان بالفـرد لا بالجماعـة. «فـالله يخلقنـا أفـراداً ويحاسـبنا أفـراداً»، تقـول إحـدى شـخصيات نجيـب محفـوظ. وترتبـط العلاقة الثانيـة بمجموعـة مـن الأوامـر والنواهـي الأخلاقيـة، التـي تتميـز بطابـع كـوني ونصادفهـا في أغلـب الأديـان، بـل وفي أغلـب الشرائـع الوضعيـة. إن تحديـد مفهـوم واضـح للديـن، والاعـتراف بـه كجـزء

لا يتجزأ من المصير الإنساني، أمر لا مندوحة عنه في طريق رسم معالم مجتمع متعدد، بل ومن أجل تحقيق فهم أفضل للعلمانية. إن نصار يقدم تعريفا تقليديا للدين، فالله الذي يطالبه بالطاعة، يطالبني بالعمل، وفي عملنا فقط نكون مؤمنين، والعمل هو العلاقة بامتياز، لأنه يشترط الآخر، وبلغة أخرى المجتمع والأخلاق. كما أن الله ليس سلطة مطلقة، وأنّى له أن يكون كذلك وأنا قادر على الإلحاد به وعدم الانصياع لأوامره ونواهيه. إن الإنسان مشارك لله في الخلق، كما كتب محمد عزيز لحبابي في «الشخصانية الإسلامية»، ولأنه مشارك في الخلق وبالتالي خالق، فهو حر في تقرير مصيره. فالأصل في الدين الحرية، وإلا بطل شرط قيامه. إله ضعيف، كتب بونهوفر، هو وحده الذي يمكن أن ينقذنا.

ابن رشد

بقـي أن تسـاءل عـن العلاقـة التـي نسـجها مفكرنـا العـربي المعــاصر بتراثــه، ولمــاذا كانــت علاقــة إيديولوجيــة اكثــر منهــا تواصليـة. وسـأتعرض في هـذا السـياق لموقـف ناصيـف نصـار مـن هـذه العلاقـة. يعمـد نصـار إلى تفكيـك العلاقـة شـبه البكائيـة مـع فيلسـوف عـربي قديـم إسـمه ابـن رشـد، ونحـن نتحـدث هنـا عـن علاقـة المفكـر العـربي المعـاصر مـع ابـن رشـد. لقـد كانـت المستشرقة الألمانيـة آنكـه فـون كيكلغـن قـد درسـت حضـور ابـن رشـد والـرؤى المخلتفـة إلى فلسـفته داخـل الفكـر العـربي المعـاصر في القــرن العشريــن دراســة نقديــة، مســتفيضة، وســلطت الضــوء أيضـا عـلى البعـد الإيديولوجـي لهـذه العلاقـة أو بالأحـرى لهـذه العلاقـات القائمـة مـع فلسـفة ابـن رشـد، وكان أغلبهـا يهـدف إلى اسـتثمارها مـن أجـل خلـق حداثـة عربيـة تجابـه قـوى المحافظـة والتقليـد . يختلـف موقـف ناصيـف نصـار جذريـا عن تلـك المواقف التـي يمكـن أن ننعتهـا وفي لا حـرج ـ في لغـة محمـد عزيـز لحبـابي ـ بـ «التـأرخ». فتجـاوز الـتراث لا يمكـن أن يتحقـق بالعـودة إليـه بـل بالقطيعـة معـه، وأعنـي الـتراث الميـت الـذي لم يعـد يربطنـا بـه شيء. قـد يكـون الـتراث موضوعـا للدراسـة في مجـال تاريـخ الأفـكار كـما

ندرس الأساطير اليونانية أو الفلسفات القديمة. لكن لا يمكننا البتة التفكير فيه ومن خلاله في قضايا عصرنا. ثم ما التراث بالنسبة لي اليوم ؟ أليست الثورة الفرنسية وتراثها الفكري الذي أسس للحداثة أحق بالعودة إليه والإصغاء له والاستفادة منه من تراث ابن رشد أو ابن خلدون ؟ من حق ناصيف نصار أن يحذرنا من القراءات المدائحية. وأفضل في هذا السياق، استعمال تعبير أكثر دقة: «القراءة البكائية للتراث»، لأن الأمر بلغ حالة العصاب. وفعلا يصيب حين يبيّن بأن دفاع ابن رشد لم يكن عن الفلسفة عموما، بل عن فلسفة هدفها النظر في الموجودات وفي علاقاتها بالصانع، فلسفة هدفها معرفة الله. فالفلاسفة هنا ليسوا أكثر من ورثة للأنبياء، و الفلسفة محصورة في البعد الديني لا ممارسة حرة للعقل، بل ممارسة مقننة بالشرع لا تتجاوز أفقه أو نفقه، هدفها الإثبات لا الاختلاف والتبرير لا التفكيك، تستمد شرعيتها من الشرع لا من العقل، وتنادي «بقتل الزنادقة»، أي بقتل الخارجين عن الحقيقة الشرعية. فأي فلسفة رشدية يريد عابد التراث بعثها من الموت؟ لا عجب إذن أن عنون ابن رشد أحد كتبه بـ «بداية المجتهد»، إذ الأمر يتعلق بمجتهد لا بمفكر، والاجتهاد «مصطلحا» و«ممارسة» و«وجهة نظر» في السياق الثقافي الإسلامي، تفكير مقيد، وليس بتفكير حر، قد يلجأ إلى القياس لكنه يرفض حتى اعتبار الإجماع كمبدأ مستقل، «لأن ذلك يعني إضافة قانون بشري خالص إلى الشرع المنزل» كما أوضح نصار منتقداً ابن رشد. فهل من الممكن أن نقول مع محمد عابد الجابري في «نحن والتراث» : «ما تبقى من تراثنا الفلسفي، أي ما يمكن أن يكون فيه قادرا على أن يعيش معنا عصرنا، لا يمكن أن يكون إلا رشديا»؟ قطعاً لا، فلم يتبق شيء من تراثنا الفلسفي يمكننا

أن نستعين بـه لحـل مشـاكل عصرنـا. ليـس المجتهـد مـن نحتاجـه اليـوم ولكـن الفيلسـوف، هـذا الفيلسـوف الـذي يتحقـق في علاقتنـا بالآخـر واسـتعدادنا للتعلـم منـه في ممارسـتنا للنقـد المـزدوج. علينـا أن نركـن قليـلاً إلى التواضـع ونعـترف بأننـا لا نملـك في الـتراث الفلسـفي شـيئاً يسـاعدنا عـلى مواجهـة أسـئلة عصرنـا. وحـين أقـول بالقطيعـة مـع الـتراث، لا أعنـي قتلـه ونسـيانه ولكـن أعنـي التعامـل معـه في سـياقه التاريخـي وعـدم إخراجـه مـن هـذا السـياق ومحاولـة فرضـه عـلى سـياق آخـر لـه شروطـه وأسـئلته المختلفـة. فـإذا أخذنـا قضيـة الديـن مثـلا، باعتبـاره جـزءا مـن الـتراث ومـن راهننـا أيضـا، فـأن نفهمـه في سـياقه اليـوم، يعنـي ضرورة أن نفهمـه بشـكل مختلـف، وإلا تحـول إلى عقبـة حقيقيـة. أعنـي بشـكل مختلـف أن نفهمـه كعلاقـة شـخصية مـع الله، وليـس كمـشروع للانقضـاض عـلى السـلطة. وقـس عـلى ذلـك مـن قضايـا مشـابهة وملحـة، كشـكل الدولـة والعلاقـة بـين الجنسـين والتربيـة إلـخ.. ولكـن، حتـى نعـود إلى ابـن رشـد مـرة أخـرى، أريـد أن أشـير إلى قضيتـين أساسـيتين، تتعلقـان إلى حـد مـا بموقـف ناصيـف نصـار مـن فيلسـوف قرطبـة. فرغـم تأكيـده القاطـع عـلى ارتبـاط الفلسـفة بالـشرع لـدى ابـن رشـد وانحصارهـا خلـف جدرانـه، إلا أنـه يـرى بـأن هنـاك مـا يسـتحق الأخـذ بـه لـدى ابـن رشـد وهـو دفاعـه عـن مبـدأ كونيـة الفلسـفة وبأنـه لا قوميـة لهـا. وهـوكلام مـن وجهـة نظـري مـردود لسـبب واضـح، هـو أن حـصر دور الفلسـفة في مجـال النظـر في الموجـودات وعلاقتهـا بالصانـع أفـرغ الفلسـفة مـن كل بعـد كـوني وعطّـل فعـل التفلسـف الحـر مـن قبـل الـشروع فيـه. فـشرط الكونيـة هـو الاسـتقلال العقـلي وحريـة ممارسـة النظـر في الصانـع وغـير الصانـع. أمّـا دفـاع ابـن رشـد عـن العـودة الى كتـب القدمـاء، وإن تميـز بنـوع مـن التسـامح مقارنـة بأهـل عـصره، إلا أنه

لا يؤسس لاستقلال فلسفي حقيقي. فالنظر في كتب القدماء، بالنسبة له، واجب شرعاً وفي ربطنا للنظر بالشرع نعمل من حيث لا ندري على اعتقال النظر داخل الشرع، أو نحن نمارسه انطلاقاً من مسلماتنا الشرعية وأحكامنا الدينية المسبقة بشكل لا يسمح لهذا النظر أن يؤسس لحقيقة مختلفة. فالأمر أشبه بعوليس الذي كان بعد كل مغامراته يعود دائما إلى إيتاكا. وهذا شأن المجتهد، قد يشطح في كل اتجاه لكنه يعود خاضعا ليقبل يد الشرع. القضية الثانية، التي أختلف فيها مع نصار وأتفق فيها جزئيا مع ابن رشد، هي تأكيده أن «العقل عاجز عن إدراك بعض الحقائق في الشرع المنزل، وأنه يجب قبول الشرع وتقبله، بمبادئه الميتافيزيقية.. » أتفق جزئيا، لأني أريد الاحتفاظ هنا فقط بمسألة عجز العقل عن معرفة كل شيء، وليس بالمعنى الرشدي الضيق، الذي يصم العقل بالعجز حتى يحرمه من الشك. وبلغة أخرى، قد نتحدث انطلاقا من ابن رشد وضده عن «عقل ضعيف»، أي عقل واع بقصوره وأخطائه ونسبية حقائقه، لكنه في الآن نفسه منفتح على الشك ليس فقط بالشرع ولكن بنفسه وقدرته على إدراك كل شيء. لم يكن ابن رشد ليؤسس بالطبع لهذا «العقل الضعيف»، بالمعنى الابستمولوجي والأخلاقي للكلمة، لكن ما أحوجنا اليوم إلى هذا العقل، عقل متواضع لأنه نقدي، ونقدي لأنه متواضع، عقل لا يتحجر عند مسلمة ولا يستسلم ليقين. وحتى إن هو فعل ذلك، فهو يفعله عن وعي بحدوده وحدود إدراكه، كأن نقول اليوم مع أودو ماركفارد بأن الانسان يحتاج إلى الأسطورة وأن علينا أن نكون مواطنين في عوالم مختلفة أو أن الحياة قصيرة ولا تقبل المغامرة والخطر... وبلغة أخرى، أن نتحلى بقليل من التواضع.

الحجاب

في أجواء أبعد ما تكون عن النقد والنقد الذاتي، انتشرت وتنتشر في أوروبا رؤى وقراءات للمرأة المسلمة ووضعيتها، تتلون في غالب الأحيان بالأيديولوجيا وتنحو إلى التسرع وتستند إلى أحكام مسبقة بدل أن تعمد إلى تفكيك الفرضيات التي تنطلق منها في قراءتها للآخر. وساهم في خلق هذه الأجواء غير النقدية والمتخمة بالحقد شخصيات لها حضور إعلامي قوي، في حين تغيب كليا عن المشهد الإعلامي الألماني مثلاً، شخصيات تتبنى مقاربة نقدية لقضية الإسلام، إلا فيما ندر وفي حيز ضيق أوهامشي فقط. إن الفكرة الأساسية للثقافويين في الغرب تقول «باستحالة الجمع بين الإسلام والديمقراطية»، وبأن «الإسلام عدو للتنوير»، وأن «المشكلة تكمن في الإسلام وليس في المسلمين». وأن «الحجاب تعبير عن القمع الذكوري للمرأة في الإسلام»، إلخ.. وهذه بطبيعة الحال مزاعم لا تصمد البتة أمام نقد علمي. فالاتهامات نفسها يمكننا أن نكيلها لبقية الأديان التوحيدية، إن لم يكن لكل الأديان الأخرى، وهي في نهاية المطاف اتهامات تنطلق من واقع الإسلام في مرحلة تاريخية معينة، يعيش فيها العالم الإسلامي تخلفاً على جميع

المستويات. وبدلاً من أن تبحث في الأسباب التاريخية لهذا التخلف، تلصقه بالدين. إنها النظرة الثقافوية التي سادت الاستشراق التقليدي ويتبناها اليوم «التسطيح الإعلامي» في الغرب عند حديثه عن الإسلام، لأنها تتوافق مع النموذج الإعلامي السائد، القائم على تقديم وجبات سريعة على حد تعبير بيير بورديو، تعيد إنتاج الكليشيهات والرؤى السطحية، غير الديمقراطية، عن الآخر. وفي ظل هذه الأجواء المسمومة، يظهر كتاب كريستينا فون براون وبيتينا ماتيس:«الواقع المحتجب: المرأة، الإسلام والغرب» ليفكك المسلمات التي تنطلق منها الرؤية الغربية في قراءتها للإسلام ولوضعية المرأة المسلمة خصوصا. إن الأطروحة الأساسية التي يدافع عنها هذا الكتاب، الذي يمكن أن نعتبره استمراراً لكتاب «الاستشراق» لإدوراد سعيد، لكن بوسائل نسوية، تقول بأن المرأة الغربية في رغبتها المحمومة إلى نزع حجاب المرأة الشرقية أو «تحريرها» كما تزعم، يجب النظر إليها أيضا في سياق النظام الجنسي الغربي، وبالنظر إلى وضعية المرأة الغربية نفسها في المجتمعات الغربية. إن الباحثتين تلتقيان في ذلك مع الفكرة التي دافعت عنها الإثنولوجية ماريون باومغارت في كتابها:«كيف تنظر النساء إلى النساء: باحثات غربيات لدى النساء العربيات» التي ترى بأن صورة «المرأة الشرقية»، التي انتشرت في هذه الكتابات الغربية منذ القرن التاسع عشر «تتوافق صميميا مع القطائع والاستمراريات المتعلقة بصور النساء في البلدان الأوروبية الأصلية لهاته الباحثات». وبدلاً من أن توجه الباحثات الغربيات سهام نقدهن للفكر التنويري الذي رغم «دفاعه عن أولوية العقل على الإيمان واعترافه بالفردية، إلا أنه يقوم على فهم للعلاقة بين الجنسين، ترى في الرجل ممثلا

للـذات الكليـة، في حـين تبقـى المـرأة تجسـيدا للانحـراف واللاعقـل والطبيعـة»، لجـأن إلى التحايـل عـلى وضعيتهـن في المجتمـع الغـربي، عـن طريـق إسـقاط كل القمـع الـذي تعانينـه في هـذه المجتمعـات عـلى المـرأة الشرقيـة. إن العلاقـة مـع المـرأة الشرقيـة تمنـح المـرأة الغربيـة إحساسـاً بالتفـوق والحريـة والكونيـة، أي تحقـق أمنيتهـا في أن تخـرج مـن الطبيعـة إلى الثقافـة. كـما أن «تحريـر» المـرأة الشرقيـة يعنـي قدرتهـا عـلى أن تمـارس سـلطة مفهوميـة، هـي لا تملكهـا داخـل ثقافتهـا، إن ذلـك يحولهـا إلى مركـز ويخرجهـا مـن الهامـش الـذي تعيـش فيـه داخـل مجتمعاتها: «ولهـذا ليـس مـن الخطـأ ـ نقـرأ في «الواقـع المحتجـب» ـ أن نزعـم بـأن الاعـتراف بالمـرأة الغربيـة كـذات لم يتحقـق إلا خـارج حدودهـا الوطنيـة، في التقائهـا بنظيرتهـا جنسـيا، ولكـن المختلفـة عنهـا ثقافيـا. وهنـا تتحقـق الاسـتمرارية بـين نسـاء القـرن التاسـع عـشر اللـواتي فتحـن أبـواب الحريـم أمـام أعـين غربيـة وبـين ناشـطات نسـويات يعشـن في الغـرب ويحاولـن اليـوم تحريـر المسـلمات مـن الحجـاب». إنهـا اسـتمرارية تؤكـد اسـتمرار الأحـكام المسـبقة نفسـها التـي بلورتهـا الحركـة التنويريـة في الغـرب ضـد الديـن والإسـلام خاصـة مـن جهـة، و تفضـح مـن جهـة ثانيـة نـزوع المـرأة الغربيـة إلى إسـقاط العنـف الرمـزي الـذي تعيشـه في مجتمعهـا ـ والـذي يظـل خفيـا ومحتجبـا ولكـن ناجعـا في آن ـ عـلى المـرأة المسـلمة المتحجبـة. لقـد أكّـدت ذلـك جوليا كريسـتيفا، وهـي تتحـدث عـن المـرأة الغربيـة كغريبـة في ثقافتهـا، بأنهـا آخـر العقـل أو آخـر الثقافـة، المسـجونة في الطبيعـة التـي طمـح عقـل الأنـوار إلى تجاوزهـا كـما طمـح إلى ذلـك الديـن مـن قبلـه. إن زيـارة الرحـالات الغربيـات إلى الحريـم في القـرن التاسـع عـشر وبدايـات القـرن العشريـن لم تكـن مسـكونة برغبـة في التعـرف عـلى الآخـر، ولكـن بنـزوع إلى التحـرر مـن الـذات، وإسـقاط إخفاقاتهـن عـلى

المرأة «الأخرى»، وتأكيد انتمائهن إلى «الثقافة» مقابل «الطبيعة» أو مقابل «الطبيعة الخالصة للنساء الشرقيات». ولتحقيق ذلك تطلق المرأة الغربية العنان لأحكامها المسبقة وأمراضها الداخلية وصورها العنصرية التي تنكر على المرأة المسلمة إنسانيتها. فها هي الرحالة الألمانية إيدا فون هنهان تكتب في رسالة إلى أخيها عن زيارتها للحريم قائلة: «أمر مرعب بالنسبة لي أن أرى هذه الكمية من الإناث المتوحشات» وتتابع: «أفضل رؤية قطيع من البقر أو الغنم، الحريم ينزل بالمرأة إلى مستوى الحيوان». يشعر القارئ وهو يتابع كتابات الرحالات الغربيات عن الشرق بهذه الرغبة المرضية في نزع صفة الإنسانية عن الآخر، وهي رغبة مازالت حاضرة بقوة في كتابات الحركة النسوية في الغرب، ومن يسير على طريقها، وفي الخطاب الإعلامي السائد عن النساء المسلمات، و هي رؤية تدخل في إطار أكبر: النزعة الكولونيالية التي سبق لإدوار سعيد أن فضح عنفها الرمزي ورفضها المرضي للمختلف والمغاير.

الهايمات

ما الـذي دفـع مارتـين توميـس، مؤلـف كتـاب «هـل مـا زال الموطـن ممكنـا ؟» الـذي يتمحـور حـول أفـكار هايدغـر عـن الموطـن أو «الهايـمات»، لإنهـاء كتابـه بتفكـير حـول وضـع المسـلمين في ألمانيـا ؟ ينتقـد توميـس ذلـك الغثـاء الإعلامـي والسـياسي، الـذي مـا بـرح يكـرر بـأن الإسـلام يتعـارض والمبـادئ الغربيـة. لم يتوقـف أمـام كلمـة «المبـادئ» التـي تحيـل إلى عكـس مـا يزعمـه الخطـاب السـائد عـن الإسـلام، لكـن كـم هـي مقنعـة فكرتـه التـي تقـول بـضرورة القبـول بنـاس يعيشـون ـ وبشـكل متزامـن ـ في مواطـن مختلفـة، بنـاس مـن حقهـم أن يكـون لهـم أكثـر مـن وطـن، أو بعبارة أخـرى : أكثـر مـن حقيقـة. هـذا مـا سـبق ودافـع عنـه الفيلسـوف الألمـاني أودو ماركفـارد وهـو يتحـدث عـن ضرورة اجـتراح «فصـل للسـلطات داخـل المطلـق» أو عـن «مواطنـة في عـوالم مختلفـة»، وبلغـة جـاك دريـدا، عـن مواطنـة قادمـة. يقـارن توميـس بـين مـا يعيشـه المسـلمون اليـوم في أوروبـا ومـا عاشـه اليهـود بالأمـس، إذ لا يجـب أن ننسـى أنـه حتـى اليهـودي الـذي اعتنـق المسـيحية، ظـل ينظـر إليـه بارتيـاب أو «كمسـيحي عمّـد بشـكل سـيّيء» ! أفـكار توميـس تحثنـا، وإن بشـكل غـير مبـاشر، عـلى التفكـير بالديمقراطيـة

وإلى أي حد هي قادرة على تجاوز فكر الموطن إلى فكر المواطنة الذي تحرر من «عبقرية» المكان، من أشباحه وطلاسمه. إن فكر الموطن هو فكر تملك، يرتبط مرضيا بالأرض والأصل والأب. وحتى السماء في هذا التصور الأنوي للمكان ليست أكثر من «الموطن الأخير للمؤمن»، يقول رجل الدين الألماني كارل ليمان، حتى السماء يتم افتضاض أفقها، لغزها، تعددها واختزالها في موطن. حتى السماء يريدونها سماءهم فقط. ففكر الموطن، وإن لم يفصح عن ذلك، موجه بالأساس ضد الغريب، هذا الذي لا موطن ولا سلالة ولا سماء له. كلمة «البؤس» نفسها في اللغة الألمانية القديمة، كانت مرادفة للغريب، هذا القادم من بعيد، ناقل الأمراض والمصائب، الذي يزعج سكينة الموطن ويحرج إيقاع اللغة و«يهدد» نظام الأشياء. يتحدث المفكر الألماني هانس أولريش غومبريتش في كتابه «الكمون كأصل للحاضر» عن الأجواء الثقافية العامة التي سادت ألمانيا بعد الحرب الثانية. وسيلتفت هو الآخر إلى قضية الموطن والسكن والتجذر بالأصل. كان الشاعر غوتفريد بن نشر سنة 1950 نصّه الشعري «سفر». يحذرنا غوتفريد بن، كما يعلق غومبريتش، من الاستسلام لوهم أن الحياة السعيدة هبة الغربة والتغرب، ففي رأيه، لا سبيل للإنسان إلى السعادة إلا في صمت أناه الداخلية. «عبثا هو الرحيل» يكتب غوتفريد بن، منافحا عن البقاء ومدافعا عن الصمت، عن التحلي بالصمت، عن التماهي بالداخل. وليس غريبا أن يمسك غومبريتش بالمنطق نفسه في فكر هايدغر وهو يتحدث عن «السكن» و«البناء» وعن ضرورة إلتحام العناصر الأربعة «الأرض والسماء، الإلهي والفاني». إلتحام، يتحقق طبعا كموطن، كأصلية، كأصل.

سرير بروكست

هـل نحتـاج إلى تحديـث الإسـلام ؟ أم أننـا نحتـاج بالأحـرى إلى فهـم حديـث للديـن، يـراه علاقـة شـخصية وروحيـة بالإلـه ؟ يتحـدث عديـد مـن المتخصصـين الألمـان في الدراسـات الإسـلامية عـن ضرورة تحديـث الإسـلام وإصلاحـه، إنهـم يريـدون حـشر الإسـلام في سريـر بروكسـت، وهـو بالضبـط مـا يقـوم بـه أسـتاذ بيداغوجيـا الإسـلام في جامعـة مونسـتر مهنـد خورشـيد في كتابـه «الإسـلام رحمـة»، والـذي وصفتـه المسـتشرقة الألمانيـة أنغيليـكا نويفـيرت بالمـشروع الثـوري ! إذ يبـدو أن انغماسـها في الثقافـة العربيـة جعـل رأسـها ولسـانها يزدحمـان بالمبالغـات ويجنحـان إلى السفسـطة. يبـدأ خورشـيد منـذ أول صفحـة في كتابـه بمهاجمـة الـتراث الدينـي للإسـلام، دون أن يحـدد مـا الـذي يعنيـه بذلـك، بـل دون أن يـدرك أنـه لا يمكـن الحديـث عـن تقليـد دينـي واحـد داخـل الإسـلام، كـما لا يمكـن الحديـث عـن إسـلام واحـد، بـل نعيـش منـذ قـرون في إسـلامات. محـق هـو المؤلـف وهـو ينتقـد اختـزال الإسـلام في الشريعـة، حتـى وإن لم يكلـف نفسـه عنـاء الإشـارة بالإسـم إلى المفكريـن العـرب والمسـلمين الذيـن سـبق وانتقـدوا ذلـك، كالتونـسي محمـد الطالبـي أو السـوداني محمـد محمود

طـه، الـذي دفـع حياتـه ثمنـاً لذلـك، لكـن ألا يعمـد هـو الآخـر مـن حيـث لا يشـعر إلى اختـزال الإسـلام في الرحمـة ؟ إن فكرتـه الأساسـية تقـول بـأن جوهـر الإلـه الإسـلامي هـو الرحمـة، وهـو بذلـك لا يختـزل الله في جوهـر محـدد، بـل يغفـل صفاتـه الجوهريـة الأخـرى، كـما نعرفهـا مـن القـرآن الكريـم والسـنة. لا يمكننـا في الإسـلام، وحتـى نقـول ذلـك في لغـة واضحـة، الحديـث عـن «إلـه ضعيـف»، كـما في المسـيحية. إن الله حـاضر في كل كبـيرة وصغـيرة، والإسـلام يرسـم حيـاة الإنسـان ويتحكـم في تفاصيلهـا، وعلاقـة المسـلم بربـه، علاقـة مخلـوق بخالـق وعبـد بسـيد وليسـت علاقـة صداقـة كـما يصفهـا خورشـيد. إن الله في الإسـلام لا أصدقـاء لـه، فهـو مكتـف بذاتـه، متعـال في جوهـره، يقـف فـوق البـشر، يأمـر وينهـي ويعاقـب. جـزاء وعقـاب. وكـما نعـرف ذلـك مـن أرسـطو ولكـن أيضـا مـن التوحيـدي، فـإن الصداقـة لا تقـوم لهـا قائمـة إلا بـين أشـخاص متسـاوين، وهنـاك فقـط حيـث السـلطة ضعيفـة. إن الله يطلـب الطاعـة ويطالبنـا بالإيـمان وهـو «أقـرب إلينـا مـن حبـل الوريـد»، وكل دعـوة إلى قـراءة حداثيـة للقـرآن هـي أقـرب إلى الشـطط منهـا إلى التفكـير. لأن مـا نحتاجـه داخـل الإسـلام هـو فهـم حداثـي وعلـماني للديـن، هـو تحريـر للديـن مـن عبـث السياسـة. إن مقولـة «الرحمـة» : مسـيحية. إنهـا تنتمـي إلى تقليـد دينـي آخـر، أو إلى مسـيحية عاشـت الإصـلاح الدينـي والتنويـر وتطـورت في سـياق مختلـف عـن السـياق الإسـلامي. وكل محاولـة لتمسـيح الإسـلام، لا يؤكـد إلا تلـك الرغبـة الدفينـة في السـيطرة عـلى الآخـر، عـلى لغتـه، وجهـه، عـلى اختلافـه وغيريتـه. إن «الحـب المسـيحي»، كتـب نيتشـه، هـو مجـرد رغبـة في ملكيـة جديـدة. إن الإسـلام تعبـير عـن خـوف المسـلم وضعفـه وطاعتـه وليـس عـن علاقـة حـب ورحمـة. فالأمـر لا يتعلـق بمسـيح ضحـى بنفسـه مـن أجـل البشريـة ولكـن

بإله يطالب البشر بالتضحية. إن ما يحتاجه المسلمون في أوروبا اليوم ليس تمسيح الإسلام، بل تربية ديمقراطية وسياسة عادلة، تتجاوز أخطاء المونوديمقراطيات الغربية، التي ما تزال تنظر إلى المسلم كمواطن سيء.

الإيمان

لا غـرو أنـه سـؤال مركـزي، ذلـك السـؤال الـذي طرحـه عـالم الأديـان هانـس كونـغ في بدايـة حـواره الشـهير مـع المستشرق جوزيـف فـان إس: مـا هـو موقفـي مـن الأديـان الأخـرى ؟ يؤكـد كونـغ بـأن «معرفتنـا بالآخـر محـدودة». ومحدوديـة هـذه المعرفـة هـي لا ريـب السـبب الرئيـس الـذي يقف خلـف سـوء الفهـم والأحكام المسـبقة، بـل وخلـف الرغبـة في السـيطرة. ومـع ذلـك، يغفـل كونـغ، بـأن توفـر هـذه المعرفـة، لا يقـود مبـاشرة إلى الإعـتراف، ولم يكـن في غالـب الأحيـان أكثـر مـن رغبـة في السـيطرة. يدعـو كونـغ في شـجاعة إلى التأسـيس لمـا يسـميه بـ «جماعـة الأديـان الكـبرى»، ومنهـا الإسـلام. ومـرة أخـرى، رب سـائل: ومـاذا عـن الأديـان الصغـرى ؟ مـاذا عـن الأديـان المنسـية ؟ وعـن أولئـك الذيـن لا ديـن لهـم ؟ أليـس لهـم أيضـاً حـق الإنتـماء إلى هـذه الجماعـة الكـبرى؟ وهنـا نقـف أمـام سـؤال بديـه وصـارم في آن : هـل الإيـمان مـن يحـدد الإنتـماء، أو هـل يشـترط الإنتـماء الإيـمان ؟ أم أن الإنتـماء طريقـة حيـاة لم تعـد تتمتـع بـأي راهنيـة؟ لم يطـرح هانـس كونـغ هـذه الأسـئلة، هـو القـادم مـن اللاهـوت المسـيحي، حـدود خطابـه واضحـة، ومـع ذلـك، فهـو ينتقـد مـا يسـميه بالمطلقيـة،

ويعني بذلك اعتبار حقيقتي مطلقة، وتمييزي لها عن حقيقة الآخرين. لكن، هل يستطيع الدين، أي دين، أن يقتسم الحقيقة مع الآخرين ؟ وهل تقبل الحقيقة، ويسمح منطقها الداخلي، بالقسمة ؟ أم أنها، كانتماء، لا تتجزأ؟ تقودنا الحقيقة المطلقة إلى الدوغمائية ومنها إلى رفض الآخر، ومنه إلى السيطرة عليه. فهي غير مستعدة للإصغاء، ولا لاستبدال الأدوار، لأنها لا تعرف التواضع، بل تجد في الموقف المتواضع أكبر خطر عليها. ولربما تكون القاعدة الكاثوليكية التي تقول بأن لا خلاص خارج الكنيسة، قد ترجمت نفسها اليوم إلى مستويات أخرى ولغة دنيوية في الظاهر. أفلا نسمعهم يرددون يوميا بأن لا خلاص خارج الحداثة الغربية ؟! لكن السؤال الثاني، المركزي في هذا الحوار، وقد طرحه هانس كونغ أيضا، هو : هل تمثل العلمانية على المدى الطويل نهاية للإسلام؟ لم يكن كونغ ليطرح هذا السؤال، لو لم يؤكد فان إس الفرق القائم بين المسيحية والإسلام، والذي يقول بأن المسيحي يعيش دينه بداخله، في حين يعيشه المسلم بخارجه، في الحياة اليومية وفي أدق تفاصيلها. وبلغة أخرى: إن المسلم يعيش دينه اجتماعيا وسياسيا إلخ، في حين يعيش المسيحي دينه بشكل شخصي. إلى أي حد يصحّ هذا التعريف ؟ وهل انحسرت المسيحية في الغرب فعلا داخل جدران الكنيسة ؟ إذن، كيف نفسر إطناب الساسة الغربيين، ودائما ضد الإسلام، في التأكيد بأن التراث الأوروبي، يهودي - مسيحي ؟

يؤكد تالكوت بارسونز، انطلاقا من ماكس فيبر، بأن مسلسل العلمنة لا يتضمن نهاية أو خلاصا من الدين، بل تغيرا في وظيفته فقط، إذ في مجتمع ازداد تعقيدا، توجب التخلي عن التماهي الأصلي بين الدين والمجتمع، الدين والسياسة،

ليتحـرر الديـن مـن وظائفـه الثانويـة، ويركـز عـلى وظيفته الأساسـية والأصليـة. وظيفـة أفهمهـا كإيـمان أكثـر منهـا كانتـماء.

الجسد العربي الجريح

نفتح أعيننا ـ ونغلقها طبعا! ـ في المجتمعات العربية على السلطة قبل أن نفتحها على الجسد، بل قد يكون الجسد الغائب الأكبر عن الثقافة العربية المعاصرة، ولا يعود ذلك فقط إلى البنى التقليدية المستحكمة بهذه الثقافة. فهي، شأنها شأن ثقافات أخرى، محكومة بالرؤية الموسوية، القائلة بأن الروح ـ العقل ـ تبدأ هناك، حيث ينتهي الجسد، أو لا تتحقق إلا ضده. ويكفي أن نلقي نظرة على تاريخ الجسد داخل الثقافة الأوروبية، عند أنثروبولوجي كروبر موشمبليد أو هانس مارتين ديرر، لنتحقق بأن المشروع التنويري نفسه، بل والفلسفة النقدية كما تطورت مع كانط وهيغل وغيرهما، لم تلق بالا إلى الجسد، هذا «العقل الكبير» كما يسميه نيتشه، بل ونظرت إليه، في أغلب الأحيان، في احتقار، و«الحياة الجنسية البئيسة» لفيلسوف كونيغسبرغ تقول عن ذلك الكثير. لقد احتاجت أوروبا لثورات كثيرة، قبل أن تكتشف الجسد وحقوقه، بل وتكتشف أنه عنوان الفردية والحرية والذاتية، و «بيت الأنا» كما يقول الأنثروبولوجي الفرنسي لوبروتون. لكن كيف يفكر العربي اليوم في جسده ؟ ما موقفه من الحرية

الجنسية ؟ ماذا عن مكانة المرأة داخل المجتمع؟ أي دور للدين؟ وماذا عن السلطة السياسية ؟ أسئلة وأخرى، يطرحها كتاب شيرين الفقي : «الجنس والقلعة» بدون مواربة، وتكمن أهمية هذا الكتاب، الصادر في اللغة الإنجليزية، في أنه لم ينصرف إلى مناقشة النظريات المختلفة حول الجنس، بل سافرت مؤلفته وعبر سنوات، إلى بلدان عربية مختلفة، من الخليج العربي مرورا بمصر وتونس وحتى المغرب، قبيل وبعيد ما اصطلح عليه بالربيع العربي، والتقت متخصصين ومنظرين ورجال دين وممثلين عن منظمات المجتمع المدني، وأطباء ومتخصصين نفسيين وناسا عاديين و«غير» عاديين، وهي محقة حين تكتب في بداية كتابها، بأن «فهم شعب ما، يتطلب منا أن نلقي نظرة على غرف نومه»، كما أنها تكرر ما نعرفه ونعيشه جميعا، من أن المواطن العربي، يدرك، ومنذ سن مبكرة، ضرورة الابتعاد عن الخوض في ثلاث : السياسة والدين والجنس. وتؤكد بأن الاختلاف بين المجتمعات العربية والغربية، لا يتعلق بالضرورة بالقيم الديمقراطية، بل بالرؤية إلى المرأة والجنس، إذ أن «البون الثقافي بين الإسلام والغرب، يمس «الإيروس» أكثر مما يمس «الديموس». ولا تفوّت الكاتبة، خلال إقامتها في تونس ما بعد الثورة، فرصة اللقاء بأحد كبار المتخصصين في القضية الجنسية في الإسلام، وأعني عبد الوهاب بوحديبة، صاحب الكتاب الشهير « الجنس في الإسلام»، والذي صدر في بداية السبعينيات، وما زال صداه يتردد في عديد من المؤلفات الغربية منها والعربية، رغم أنه يظل كتابا، كما كتب الخطيبي منتقدا، أبعد ما يكون عن الروح النقدية، أو كما عبّرت عن ذلك مؤلفة كتاب : «المرأة في اللاوعي المسلم». وتعرّج الكاتبة على رحلة سيد قطب إلى الولايات المتحدة، وتلحظ أنه لم ير في

أمريـكا وحضارتهـا شـيئاً آخـر غـير «التفسـخ الجنـسي» و«التفـكك الأسري»، واصفـاً أمريـكا بالغـاب، منافحـا عـن «إسـلام» يسـجن المـرأة ويرسـم سـكناتها وحركاتهـا. إنهـا الأنظمـة التسـلطية، كـما تحـدث عنهـا فيلهلـم رايـش، تلـك التـي تجـد في التعامـل الصـارم مـع الحيـاة الجنسـية للأبنـاء، وسـيلة للحفـاظ عـلى سـلطتها. والكاتبـة محقـة حـين تـردد مـع رايـش بـأن «أي مـشروع للحريـة ، لا يمكنـه النجـاح إذا لم يعـد تشـكيل الإنسـان جنسـيا»، مؤكـدة بـأن القـراءة الذكوريـة للديـن، وأزمـة النظـام التعليمـي وارتبـاط ذلـك كلـه بنظـام سـياسي مترهـل، يعـوق، رغـم «الربيـع العـربي»، تحقيـق تغيـير جـذري في النظـرة إلى المـرأة ومكانتهـا ودورهـا داخـل المجتمـع، ومعهـا، في النظـرة إلى الجسـد والحريـة الجنسـية، فالأبنـاء الذيـن خرجـوا إلى الشـوارع لطـرد مبـارك وغـيره مـن السـلطة، كـما تكتـب في خاتمـة كتابهـا، اضطـروا في النهايـة للعـودة إلى بيوتهـم، وبلغـة أخـرى، إلى براثـن المجتمـع الأبـوي، الـذي أنتـج مبـارك وسـينتج لا محالـة غـيره، وكأن لسـان حالـه يقـول : «أحيانـا، يجـب أن نضحـي باللحيـة، لكـي نحافـظ عـلى الـرأس»!

التوحيد

لم تشغل قضية الفكر الألماني المعاصر في السنوات الأخيرة كما شغلته القضية الدينية، أو ما أصبح يعرف بعودة الديني. فعلاوة على الحوار الشهير الذي جمع بين البابا السابق والفيلسوف يورغن هابرماس، وعلى كتابات عالم اللاهوت السويسري هانس كونغ المثيرة للجدل، والكتب المختلفة حول الإسلام، وتلك التي صدرت حول ما بات يعرف بالمجتمع ما بعد العلماني، إضافة إلى النقاش حول الهوية الدينية والثقافية لأوروبا، يمثل الجدل العلمي وغير العلمي الدائر ومنذ سنوات حول الديانات التوحيدية، والذي شارك فيه مفكرون ألمان من مختلف التخصصات، الأبرز في هذا السياق. وهو جدل يتمحور حول سؤال ما إذا كان العنف جزءاً لا يتجزأ من الديانات التوحيدية. لقد مثّل كتاب عالم المصريات الشهير يان آسمان: «موسى المصري» محور هذا الجدل، وخصوصا مفهومه «التمييز الموسوي»، ويعني بذلك تمييز الديانات التوحيدية بين العقيدة الصحيحة والخاطئة. إن آسمان يؤكد بأن تاريخ البشرية مليئ بالعنف، وأن الأمر لا يرتبط بالتوحيد، لكن وعلى الرغم من أن الديانات التوحيدية تجاوزت طقوس التضحية بالبشر،

والتـي كانـت منتشرة لـدى اليونـان والرومـان والفـرس وحضارات وثقافـات أخـرى، إلاّ أنهـا أسّسـت برأيـه لنـوع جديـد مـن العنـف، وهـو مـا يسـميه بالعنـف بإسـم الإلـه الواحـد. غـير أنـه يسـتدرك ويصـف هـذا العنـف بالإمكانيـة وليـس بالـضرورة، وهـي إمكانيـة ترتبـط بذلـك التمييـز بـين الخطـأ والصـواب، والصـواب يجـبّ بالـضرورة الخطـأ والاعتقـاد بإلـه واحـد، يتضمـن رفضـا للآلهـة الأخـرى. إننـا برأيـه أمـام حقيقـة تؤسـس لأورثدوكسـية، تحـدّد لأتباعهـا طريقـة حياتهـم ومماتهـم، عـبر عنـف يتوجـه خصوصـا إلى داخـل الجماعـة. لا تقـدم لنـا أطروحـة يـان آسـمان جديـدا، فهـي لا تختلـف كثـيرا عـما كتبـه فلاسـفة التنويـر ومـن بعدهـم شـوبنهاور ونيتشـه عـن الديانـات التوحيديـة. بـل يمكننـا أن نقـول أيضـا بـأن آسـمان يبالـغ حـين يعمّـم اللحظـة الموسـوية عـلى كل اليهوديـة ومنهـا عـلى الديانـات التوحيديـة كلّهـا. فحتـى فيـما يتعلـق بقراءتـه لتلـك اللحظـة، يمكننـا أن نعـترض ونقـول بأنـه يصعـب حـصر النـص الدينـي في تأويـل نهائـي، فقـراءة هرمـان كوهـين ومارتـين بوبـر وليفينـاس لتلـك اللحظـة نفسـها، تذهـب في اتجـاه مناقـض، وتؤسـس لمـا يمكـن أن نسـميه بـ «أخلاقيـات الضعـف»، كـما أنـه مـن الصعـب الحديـث عـن حقيقـة وخطـأ داخـل الأديـان، لأن الإله التوحيـدي منـزّه عـن الحقيقـة نفسـها، ولأن الخطـأ أو الخطيئـة جـزء لا يتجـزأ مـن الحقيقـة الدينيـة، بـل الطريـق لمعرفـة تلـك الحقيقـة كـما يقـول بـن ميمـون. لكـن لنتابـع قـراءة موقـف آسـمان. إنـه يـرى بأنـه داخـل الأديـان السـابقة عـلى التوحيـد، لم يكـن الإنسـان مرغـما عـلى اتخـاذ قـرار بالوقـوف مـع هـذا ضـد ذاك، معتـبراً بـأن الصيغـة التوحيديـة تتلخـصّ في «إمـا وإمـا»، منافحـاً عـن صيغـة بديلـة هـي « صيغـة هـذا وذاك»، وهـو لا يعنـي بهـا البتـة إمكانيـة أن أكـون، مثـلاً، مسـلماً ومسـيحياً في آن، ولكـن أن أمـارس دينـي

وفي الآن نفسه أن أعترف بحقيقة الأديان الأخرى، أو ما يمكن أن نسميه أيضاً باقتسام الحقيقة مع الآخرين. فالمشكلة لا تكمن مع ذلك، برأي آسمان، في الاعتقاد بإله واحد، ولكن في الاعتقاد بحقيقة واحدة، نزلت على شعب مختار، وتمتلك صلاحية كونية. انتقد عالم اللاهوت رولف شيدر لغة آسمان ومفاهيمه المركزية التي أسقطها على سفر الخروج، معتبراً أن النبي موسى لم يقاتل ضد ديانات أخرى بقدر ما سعى لتأسيس دين جديد، كما أنه لم يهدف إِلى التمييز بين الحقيقة والخطأ، بل بين الحرية والعبودية. وصف شيدر نقد آسمان للتوحيد بالرومانسية الدينية، التي تدافع عن تعدد الآلهة، زاعمة أن ذلك التعدد مصدر للتسامح.

أما عالم الاجتماع برنهارد غيزن، فيرى بأن منطق التوحيد لم يقض البتة على التعدد، بل يمكن القول بأننا نعيش جدلا بين المنطقين داخل المجتمع الحديث، فهناك ترجمات كثيرة للتعدد داخل المجتمع، كتعدد اللغات والثقافات والمعتقدات الدينية، كما أن هناك وجوها عديدة للتوحيد، كالأديان التبشيرية والتنوير ذي النزعة الكونية والعولمة إلخ.. مؤكداً بأن منطق التوحيد لا يمكنه أن يرى في الآخر، المختلف، سوى عدوّ، يتوجب إبعاده عن الجماعة، فقيم الأخوة لا تسري عليه. وهو يرى أن التسامح يكمن في قدرتي على تحمّل وجود معتقدات أخرى إلى جانب معتقدي، والتسامح لا يطالبنا فقط باحترام المعتقدات الأخرى، ولكن أيضا بالقدرة على الشك بمعتقدنا. ولا يتعلق الأمر هنا سوى بإمكانية الشك وليس بالتنازل عن المعتقد، فوحده من يمتلك معتقدا، يمكنه، برأي غيزن، أن يكون متسامحا مع الآخرين. أما الفيلسوف سلوترديك، فهو يتحدث عما يسميه بالفوبوكراتيا، أو سلطة

الخوف داخل التوحيد، مؤكدا بأن الديانات التوحيدية تطالب البشر بـ «العضوية الكلية»، وهو أمر لم تتنازل عنه هذه الأديان أو بعضها على الأقل، إلا مع صدمة الحداثة، ما حرّر هذه الأديان أيضا، ودفعها للاهتمام بقضيتها الأولى، ألا وهي وجود الإنسان على هذه الأرض، وهو ما نتج عنه أيضاً تحرّر للإنسان من منطق «العضوية الكليّة»، ليصبح في لغة فيلسوف ألماني آخر، هو أودو ماركفارد، «مواطنا في عوالم مختلفة».

التخلف

مثـير لا ريـب هـو عنـوان الكتـاب الـذي أصـدره عـالم السياسـة والمتخصّـص في العـالم العـربي الألمـاني ثورسـتن غيرالـد شـنايدر: «العـرب في القـرن الحـادي والعشريـن». فمـن جهـة، هـو يظلـم العـالم العـربي حـين يلقي بـه في سـلّة ـ مهمـلات ـ واحـدة. إنه تبسـيط تعوّدنـا عليـه في الكتابـات الغربيـة والعربيـة عـلى السـواء. علينـا أن نتوقـف عـن الحديـث عـن عـالم عـربي. فنحـن نعيـش في عـوالم عربيـة مختلفـة ومتناقضـة. وكـم مـرّة رددت عـلى محـاوريّ الألمـان وهـم يتحدثـون عـن الإسـلام أو عـن القوميـة العربيـة، بـأني لا أعـرف ولم أعـش إسـلاما بالمطلـق، ولكني عشـت إسـلاما مغربيا، لم أشـعر فيـه برفـض أو تكفـير للآخـر. وأنـه لا وجـود في المغـرب لحـزب قومـي عـلى شـاكلة البعـث، دون أن يعنـي ذلـك منـي أي دفـاع عـن النظـام الملكـي في المغـرب. إن «العـالم العـربي» هـو مـن المفاهيـم أو الأوهـام الكليّانيـة التـي أنتجتهـا حقبـة تاريخيـة معينـة، نشـهد منـذ أكثـر مـن عقـد سـقوطها المـدوّي. والجانـب المثـير في عنـوان الكتـاب أيضـا، شـقّه الثـاني، «القـرن الحـادي والعشريـن». فهـل العـرب يعيشـون فعـلا في القـرن الواحـد والعشريـن أم أنهـم مازالـوا يقفـون كالأيتـام أمـام أبـواب القـرن الثامـن عـشر؟ علينا أن

نعترف بأن مجتمعاتنا العربية، وعلى اختلافها، لم تدخل بعد زمن الحداثة. فمن يقول الحداثة، يقول إنجازاتها العلمية وتحولاتها الاجتماعية وثوراتها السياسية كالديمقراطية وحقوق الانسان وتجاوز النظرة السحرية إلى العالم والطبيعة والسلطة. فأين هي عقليتنا الاستسقائية من كل ذلك؟ إننا لسنا أكثر من مستهلكين للحداثة، نعيشها خارجيا وليس داخليا. عالة عليها.

ومع انفجار ما اصطلح عليه بالربيع العربي، تحاول بعض المجتمعات العربية الخروج من نفق السلطوية والتقليد، وإن كانت المؤشرات على الأرض تبعث أكثر على التشاؤم، ليس لأن الإسلام السياسي وصل إلى السلطة في عديد من تلك البلدان، ولكن لأن الإسلام السياسي لم يفهم في رأيي لا الإسلام ولا الحداثة. لا أقول ذلك لأني أدافع عن استبعاد الإسلاميين من السلطة، كما فعل كثيرون في مصر وخارجها ـ فالديمقراطية، قالها يوما المهدي بن بركة، «تعلّم بالممارسة» ومن يقول غير ذلك، يطلب تمييع العملية السياسية لا غير ـ ولكن لأن خطاب الإسلام السياسي أبعد ما يكون عن الحداثة وأبعد ما يكون عن الإسلام، أو عن إسلام يحثّ على الحداثة وعلى التعلّم منها وعلى القبول بالآخر وعلى رفض وصاية الأموات على الأحياء. إن الإسلام السياسي لا يعيش الحداثة فقط خارجياً، بل الإسلام أيضاً، فهو ابن ثقافتنا ومجتمعاتنا المتخلفة. وكان سمير أمين على صواب حين كتب بأن «الشعوب المتخلفة، تفهم الدين بشكل متخلف». وهي في الواقع لا تفهم الدين وحده بشكل متخلف، بل السياسة والحداثة والمرأة والتعليم وهلّم جرّا... إن شنايدر على صواب حين يرفض التفسير الثقافوي للوضع العربي، داعيا إلى البحث عن أسباب التخلف في الشروط السوسيو ـ اقتصادية والحركة العالمية للرأسمال

والسياسة الدولية التي تدعم منذ عقود الديكتاتورية في منطقتنا. وطبعا فإن العوامل الخارجية ليست وحدها المسؤولة عن الأمراض المستشرية في المجتمعات العربية، بل الأمر يرتبط أيضا بفشل المشروع التحرّري، هذا المشروع الذي نجح فقط في تعويض استعمار باستعمار آخر، شعاره كان هذه المرة «الوحدة والحرية والاشتراكية». إن ما تعيشه اليوم العديد من المجتمعات العربية، يؤكد من جهة الثقل الكبير لقوى التقليد والتخلف من جهة وغياب مشروع جديد وبديل من جهة ثانية. إنها تؤكد بأنه لا يمكننا أن نقود ثورة لندخل الحداثة، بل علينا أن نتبنى الحداثة وثوراتها حتى نصنع الثورة ونجني فعلا ثمارها. وفي الكتاب نفسه، الذي ضمّ مساهمات للعديد من الباحثين الألمان والعرب، يتساءل مروان أبو تميم، عن حق، قائلا : «لماذا تمّ انتخاب تلك القوى التي لا تخفي مواقفها المعادية لليبرالية وتوجهاتها التوتاليتارية ؟ ». يعيد أبو تميم ذلك إلى البنية الأبوية للمجتمعات العربية، وهو تحليل نعرفه في علم الاجتماع من هشام طرابيشي وفي التحليل النفسي من فتحي بنسلامة وغيرهما كثير، والذي يؤكد بأن سلطة الأب هي أولا وآخرا سلطة سياسية. ومع ذلك، فإني أعتقد بأن البنية الأبوية ليست السبب ولكنها عارض من أعراض المرض فقط، وهي ظاهرة لا نجدها فقط في المجتمعات العربية أوالإسلامية. ومن العوارض الأخرى للتخلف، القمع والتنكيل بالأقليات، وهو أمر لا يرتبط في رأيي بالإسلام، ولا بطبيعة المجتمعات العربية التي كانت لقرون ملاذا للهاربين من القمع. لكن من أوّل ضحايا «الوحدة والحرية والاشتراكية»، كانت الأقليات الدينية والعرقية، والتي ازداد وضعها سوءا حتى بعد ما اصطلح عليه بالربيع العربي.

فضيلة الشك

ينظر إلى أودو ماركفارد في ألمانيا باعتباره فيلسوفا نجح في المصالحة بين الفكر المحافظ و«ما بعد الحداثة». فباسم الفكر المحافظ دافع ماركفارد عن التعدد والاختلاف وتجاوز الحقائق الثابتة، لكنه في الآن نفسه ظل يؤكد أن «المستقبل في حاجة إلى أصل». فهل نحن أمام تناقض منطقي وفكر يغفل حركة التاريخ؟ يرفض ماركفارد بدءاً القول بأن ما بعد الحداثة تجاوز للحداثة، بل هو لا يعتبرها البتة حقبة قائمة بذاتها، ويرى أن «الحل التعددي» صنعته الحداثة، وساهم فيه التقليد الشكي بدفاعه عن الفصل بين السلطات. يصف ماركرفارد نفسه بالرافض للرفض ويرى أن كلمة «نعم» صغيرة أصعب بكثير من قول «لا» كبيرة. إنها أصعب أنواع النقد وأهمها. ويضرب مثلا على ذلك بالفن. فالفن الذي يرافق الثورة، أو كلمة لا، غالبا ما ينتهي إلى خادم لها، إذ كما قال لينين: «ليس الفن بنشاط فردي، ليس مستقلاً عن النشاط العام للبروليتاريا». وقديما قال الأصمعي: «الشعر إذا دخل الخير لان»، وبالتالي، إذا ربطنا الفن بثورة دينية أو سياسية فإن مصيره هو أن يفقد استقلاليته. إن تحرير الفن من السياسة أو

من الايديولوجيا عموما، جزء من الليبرالية الديمقراطية، ولا تحقق لمقولة «كل شيء سياسة » إلا في الأنظمة التوتاليتارية التي لا تعرف فصلا بين السلط. فلا وجود لمرجعية واحدة داخل الليبرالية الديمقراطية، بل لحريات مختلفة ومنها حرية الفن. ولهذا يرى ماركفارد أن المشكلة اليوم لا تكمن في المجتمع البورجوازي ولكن في الهجوم الذي يتعرض له هذا المجتمع. ويشرح موقفه من خلال قراءته لحياة شاعر ألمانيا الكبير هاينريش هاينه. أوّل سؤال يتبادر إلى الذهن هو: كيف يمكننا أن ندافع عن المجتمع البورجوازي انطلاقا من هاينريش هاينه، هذا الشاعر المتمرد الذي لم يسبق أن عرفت ألمانيا شبيها له؟ أودو ماركفارد يرى في هاينه فنّاناً شكّاكاً لم يعتنق يوما حقيقة ما بشكل مطلق، وشاعراً كانت له دائماً القدرة على التمرد على قناعاته وإعادة النظر بها، وكان بلغة ماركفارد، قادراً دوماً على التخلي عن الراديكالية وممارسة الشك وهو ما يميز المجتمع الليبرالي وإنسانه. لكن هاينه انتقد الألمان وإغراقهم في التنظير مفضلاً واقعية الفرنسيين وثورتهم عندما كتب قائلا: «فلسفتنا ليست سوى حلم الثورة الفرنسية». وقد دعا الألمان إلى التوقف عن الحلم و« تعويض الهيرمونيطيقا بالثورة»، مطالبا في « ألمانيا: حكاية شتوية» بتحقيق جنة السماء على الأرض.

اعتمد هاينه، كما بين ماركفارد، «شعرية هجومية» من أجل التعبير عن أفكاره الثورية، منتقداً ما سماه بالوهم الجمالي. إنها شعرية تدافع عن نهاية «الحقبة الفنية»، فلم يعد هناك مكان لشاعر مطلق مثل غوته أو فيلسوف مطلق مثل هيغل، بل فقط لكاتب منخرط في قضايا المجتمع ومبشر بالثورة القادمة. لكن ما يجذب ماركفارد إلى شخصية هاينه ليس إيمانه بالثورة، بل تقلبه وتناقضه، حتى أنه لا يمكننا الحديث عن

هوية واضحة المعالم لهاينه. تناقض يتمثل في عودة هاينه إلى الدين التي لم ير فيها خيانة للتنوير. فالدين، يقول ماركفارد، لا يموت في الحداثة. كما أن هاينه حذر من تحويل الفكر المطلق إلى ثورة مطلقة لأن ذلك سيقود إلى شكل مطلق للعنف، وهو موقف شكي بامتياز، بعيد عن الراديكالية. لقد استطاع هاينه الحفاظ على فرديته وحريته الشخصية وأبدع في تناقضاته وتمرده على قناعاته. وهو ما يصنع مثقف الحداثة، الذي يتصف بما أسماه ستاندال «عبقرية الشك». لكن ما الذي يعنيه ماركفارد بالشك؟ إنه أولا ممارسة لا تتحقق إلا داخل نظام ليبرالي، يقبل بالفصل بين السلط وتقسيم القناعات. والشكّاك ليس ذاك الذي لا يملك رأيا أو موقفا، بل ذاك الذي يملك أكثر من رأي، بل هو في لغة ماركفارد «ذاك الذي يحمل روحين في صدره»، شأن هاينه الذي لم يكن بالنسبة لماركفارد صاحب موقف واحد بل موقفين على الأقل: التحرر والدين، الثورة وضدها، نهاية عصر الفن وحرية الفن في آن. وهو ما صنع منه شخصية قلقة، ليس فقط لأنصار الملكية بل أنصارالثوار أيضاً. فقد رفض أن يكون راديكالياً في قبوله ورفضه، ولأنه اختار اقتسام الحقيقة أو السلط فقد أغضب المعسكرين، وهذا ما صنع منه شاعراً ومثقفاً حداثياً. فالحداثة تحييد للموقف المطلق عبر التعدد، يقول ماركفارد، واجتراح مستمر للشك. «إن فلاسفة التاريخ لم يقوموا بشيء آخر غير تغيير العالم، في حين يتوجب علينا حمايته»، أو بالأحرى يتوجب علينا أن نقول نعم للمجتمع الليبرالي، لأنه يقبل بأكثر من حقيقة وبأكثر من موقف. «فحياة الإنسان قصيرة، لا تحتمل التغيير» أو المواقف الراديكالية. إن ماركفارد يتحدث هنا وبطبيعة الحال عن حياة الانسان داخل المجتمع الليبرالي، مجتمع المواطنة والحقوق

المدنيـة. لكـن سـيكون مـن الجـرم التفكـير عـلى منـوال ماركفـارد في مجتمعـات ثيوقراطيـة لا مـكان فيهـا للشـك ولا للحقيقـة، بـل ولا لحيـاة إنسـانية، قصـيرة كانـت أم طويلـة.

أوروبا

تميزت «المدرسة النقدية» بانخراطها العميق والنقدي في قضايا المجتمع والسياسة، وفاء منها لمقولة هيغل الشهيرة «الفلسفة هي الصياغة الفكرية لزمنها». بمعنى أنه لا إمكان للفلسفة إلا داخل وضد مرحلتها التاريخية، ولا تحقق للوعي إلا إذا تحول إلى وعي من لحم ودم. تلك أيضا هي الفلسفة كما يمارسها يورغن هابرماس، أحد الوجوه المركزية لمدرسة فرانكفورت، وهذه رؤيته إلى المثقف التي لم يفتأ يدافع عنها كما هو الحال أيضا في آخر كتبه. إنه يؤكد على ضرورة أن يمتلك المثقف تأثيرا على صناعة الرأي العام. ولا يتحقق هذا التأثير في نظره إلا في ظل مجتمعات ليبرالية يحكمها القانون، أو في مجتمعات لا تقتصر فيها السياسة على عمل الدولة. إن النموذج المثالي للمثقف في نظره، هو ذاك الذي يكون لديه إحساس بالقضايا الأساسية للمجتمع، ويوسع من مجال الاستدلال، مساهماً بذلك في تحسين الجدال العمومي. لكن هابرماس يتساءل عما إذا لم يكن الرأي العام الحالي قد شهد تحولاً بنيوياً، بالنظر إلى غياب المشاريع والبيانات الثقافية الكبرى وغروب نجم المثقفين النقديين الذين تعودنا عليهم في العقود السابقة.

ويلاحظ أن ثورة المعلوماتيات وانتشار استعمال الأنترنت قد وسع من مدى الرأي العام الإعلامي وكثف من شبكات التواصل أكثر من أي وقت مضى، على أن ذلك لم يخدم الثقافة النقدية في شيء. فعلى الرغم من أن الأنترنت يمثل تمرداً على أنظمة الرقابة في الدول التسلطية، ورغم أنه يسمح لجميع مستعمليه بالوصول إلى المعلومة، محققاً نوعاً من المساواة، فإن هذه اللامركزية تحول في نظر هابرماس أمام تشكّل مراجع ثقافية. بل إن التلفزيون مثلا، نجح في تشويه صورة المثقف، الذي أضحى «ظهوره» أهم من «المضامين» التي يدافع عنها، حتى إنه استمرأ اللعبة، وبدأ يخلط بين دوره المتمثل في «التأثير على الرأي العام» وفعل السلطة. لم يعد بالإمكان في البرامج التلفزية التمييز بين السياسي والخبير من جهة، وبين المثقف من جهة ثانية. ولهذا يدعو المثقف، حتى يتميز عن الآخرين بما هو أكثر من طريقة ظهوره، أن يلعب دوراً طلائعياً، أن يكون دوره أشبه بنظام إنذار مبكر، فيتدخل في الشأن العام كلما استدعى الأمر ذلك. ومن ثمّ، يتوجب عليه أن يطرح الأسئلة ويشعل النقاش في وقت يرتاح فيه الآخرون للسير اليومي للأشياء. يسوق هابرماس في هذا الصدد خصالا خمسا يرى ضرورة توفرها في مثقف اليوم، حتى يكون له تأثير في الرأي العام وهي:

1. القدرة على التشكك بالعاهات المعيارية التي تلمّ بالبنية التحتية للرأي العام.
2. استباق الأخطار التي تحدق بالبناء الذهني لشكل الحياة السياسية العام.
3. إدراك مواضع الخلل وسبل تجاوزها.

4. التحلي بقليل من الخيال في طرحه للبدائل.
5. التحلي بقليل من الشجاعة في التعبير». وانسجاما مع رؤيته إلى الدور المنوط بالمثقف، يتعرض هابرماس في كتابه لموضوع الوحدة الأوروبية وهدفها.

فبعد النكسات التي عاشها الاتحاد الأوروبي أخيرا، سواء تلك المتعلقة بالتصويت سلبا على اتفاقية الدستور أو المرتبطة بالشرخ الكبير في السياسة الخارجية لأوروبا، يرى هابرماس أن المشروع الأوروبي يواجه لأول مرة في تاريخه خطر أن يعود القهقرى إلى مرحلة ما قبل الوحدة، مؤكدا على وجود ثلاثة مشاكل ترتبط بالعجز الذي يسم الاتحاد: المشكلة الأولى تعود إلى الشروط الاقتصادية العالمية التي تغيرت بفعل العولمة، مما تسبّب بحرمان الدولة من التحكم بمصادرها الضريبية وما ترتب عن ذلك من فشل في تحقيق أهدافها السياسية والاجتماعية، إضافة إلى تحديات أخرى مثل التطور الديمغرافي وتسارع وتيرة الهجرة وكلها قضايا لا يمكن الإجابة عنها إلا في إطار أكبر من الدولة القومية، إذ بدون نظام ضريبي موحد وتوحيد للسياسات الاقتصادية والاجتماعية على المستوى الأوروبي، لن يملك الأوروبيون زمام مصيرهم. المشكلة الثانية، تعود في نظره إلى السياسة الأحادية التي تنهجها الولايات المتحدة الأمريكية، إضافة إلى الصراع القائم بين الغرب والعالم الإسلامي وانهيار الدولة القومية في مناطق كثيرة من العالم والآثار الاجتماعية للتاريخ الاستعماري والسياسات الخاطئة لحركات التحرر. كل ذلك يستدعي سياسة خارجية للاتحاد الأوروبي، جديدة وقادرة على الحركة إلى جانب الولايات المتحدة والصين والهند واليابان، وقمينة بتقديم بديل للسياسة الأمريكية سواء داخل المؤسسات الاقتصادية

العالمية أو داخل حلف الناتو. المشكلة الثالثة تتعلق بالتبعية العسكرية والأمنية الأوروبية للولايات المتحدة، وهي تبعية لا بد من وضع حد لها، عن طريق بناء قوة عسكرية أوروبية، تستطيع الدفاع عن رؤيتها لحقوق الانسان ورفضها التعذيب أو ارتكاب جرائم حرب. ولهذا السبب يرى هابرماس ضرورة إصلاح الاتحاد الأوروبي، ليس فقط من أجل دعم فاعليته على المستوى العالمي، ولكن أيضا من أجل أن يكون للاتحاد وزير للخارجية، ورئيس منتخب بالاقتراع العام المباشر، وقاعدة مالية خاصة به. إن العودة الحالية إلى التفكير في إطار الدولة القومية أثر سلبا على الفكرة الأوروبية، وفتح الباب في وسائل الإعلام أمام نوع من الوطنية الضيقة، التي من شأنها على حد زعم أنصارها إعداد البلاد لمواجهة التحديات العالمية. كما أن أعداء الفكرة الأوروبية يرون أن تعميقا للمؤسسات الأوروبية ليس ضروريا ولا ممكنا، لأن الحوافز التي كانت تقف وراء فكرة الاتحاد تحققت، ومنها خلق سوق موحدة وتحقيق السلام بين الشعوب الأوروبية، علاوة على أن استمرار التنافس بين الدول الأوروبية يشي بصعوبة تحقيق وحدة سياسية على الصعيد الأوروبي. يصف هابرماس كلّ هذه الاعتراضات بالخاطئة. ويبدأ بتعداد الأخطار التي سيواجهها الاتحاد إذا توقف في نصف الطريق، ويرتبط الخطر الأول بالقضية الديمقراطية، ففي ظل عملية الوحدة الأوروبية، فقدت الدول الأعضاء جزءا من جوهرها الديمقراطي، إذ أن العديد من القرارت يتم اتخاذها في بروكسيل، في حين يكتفى بتطبيقها داخل كل دولة عضو. والسيرورة كلها تتم بعيدا عن الرأي العام للدول الأعضاء. وهذا النقص الديمقراطي يعود إلى نقاط ضعف مرتبطة بغياب دستور أوروبي يضمن مشاركة أكبر للمواطنين

في القـرارت السياسـية التـي تتخـذ في ستراسـبورغ وبروكسـيل. أمـا المشـكلة الثانيـة فترتبـط بعجـز الأوروبيـين عـن تبنـي سياسـة خارجيـة موحـدة، فبعـد أن فقـدت الولايـات المتحـدة شرعيتهـا الأخلاقيـة، ينتظـر المجتمـع الـدولي الـدور الأوروبي الـذي لا يمكـن أن تقـوم لـه قائمـة بـدون سياسـة خارجيـة موحـدة.

إن تهميـش الأمـم المتحـدة مـن طـرف الولايـات المتحـدة الأمريكيـة، والحـرب غـير الشرعيـة عـلى العـراق، والاسـتمرار في خـرق حقـوق الإنسـان، وسياسـة الكيـل بمكيالـين، كل ذلـك أجهز عـلى الأسـاس المعيـاري للسياسـة الغربيـة. إن هـذا مـا يسـتدعي ترجمـة العقـل السـياسي الأوروبي إلى سياسـة أوروبيـة خارجيـة موحـدة تعيـد التـوازن إلى النظـام الـدولي. دون أن ننسـى المشـكلة الثالثـة والمرتبطـة بالحفـاظ عـلى مكتسـبات الدولـة الاجتماعيـة، والـذي لا يمكـن أن يتحقـق في إطـار وطنـي، لأن ذلـك يسـتدعي تصحيـح مسـار الاقتصـاد العالمـي ومواجهـة مـا يسـميه هابرمـاس بأكاذيـب الأورثدوكسـية النيوليبراليـة ومنطقهـا الاقتصـادي. وبـدون فاعـل دولي كالاتحـاد الأوروبي، لـن يتحقـق تـوازن بـين ذوات نظـام اقتصـادي عـادل. أمـا المشـكلة الرابعـة فترتبـط بالطـرح المتطـرف للتعـدد الثقـافي داخـل المجتمعـات الأوروبيـة، أو بسـؤال المهاجريـن والهجـرة عمومـاً. وهنـا يـرى هابرمـاس أن الحـل الأمنـي أثبـت فشـله، مؤكـدا بـأن «المهاجريـن وأبناءهـم أصبحـوا جـزءاً لا يتجـزأ مـن المجتمـع الأوروبي. ولأنهـم كذلـك، فهـم يمثلـون تحديـاً للمجتمـع المـدني وليـس لـوزارة الداخليـة». وهنـا يطالـب هابرماس باحـترام الثقافـات الأخـرى والمجموعـات الدينيـة المختلفـة وربطهـا بالتضامـن المواطنـي. بـل إنـه يـرى أن مـن شـأن ذلـك أن يدعـم تكويـن هويـة أوروبيـة. فمتـى قامـت الشـعوب الأوروبيـة باحـترام مهاجريهـا لـن تجـد غضاضـة في القبـول بـالأوروبي الـذي ينتمـي إلى

بلد آخر. وفي هذا السياق، ومن أجل تجاوز القداسة المرتبطة بالدولة القومية، يرى هابرماس ضرورة التعلم من التجربتين الأمريكية والأسترالية. إن هابرماس يقلب المعادلة السائدة داخل دول الاتحاد الأوروبي، التي تطالب المهاجرين بالاندماج، مؤكداً أن على هذه الدول أن توسّع من مدى أفقها وأن تكون مستعدة لتقبل الثقافات الأخرى. بل إن الانفتاح على الديانات الأخرى مثلا يعيد تشكيل علاقة الأوروبي نفسه بدينه. إن الاندماج الناجح مدرسة للجانبين. فالمسلمون يواجهون ضغطاً كبيراً، يدعوهم إلى التصالح مع واقع المجتمعات الغربية المتعددة والعلمانية، والدولة الليبرالية تطالب كل المجموعات الدينية بالاعتراف بالتعدد الديني ومبادئ القانون العصري التي تحكم حتى داخل الأسرة، لكن تحول الوعي، الذي سيسمح للمسلمين في أوروبا بتبني هذه المبادئ، يتطلب كذلك انفتاحاً نقدياً من طرف الأغلبية على أشكال حياة أخرى. ومن يرفض هذه الدعوة ويعتبرها استسلاماً لما يسمى كذباً بالفاشية الإسلامية، فهو يعارض حسب هابرماس المبادئ الديمقراطية. كما أن حصر العقلانية في الديانة المسيحية دون غيرها من الأديان، كما يفعل البابا، بدعوى تأثرها بالتراث الهيليني أو، كما يزعم رجال دين مسيحيون آخرون، بدعوى التقائها بالفكر ما بعد الميتافيزيقي لكانط وكيركيغارد، لا يخدم مصالح المجتمع المتعدد. فعلى الدولة الليبرالية أن تدافع عن موقفها الذي يرى بأن كل الأديان قابلة للتصالح مع العقلانية، وليس الأمر حصرا على تقليدي ديني غربي.

نقد الحرية

يواصل الفيلسوف الألماني آكسيل هونيث في «حق الحرية» قراءته وتحيينه للمشروع الفلسفي لهيغل الذي كان قد شرع فيه منذ كتابه الشهير «كفاح من أجل الإعتراف». إنها قراءة تنطلق هذه المرة من فلسفة الحق الهيغلية وتؤسس لما يسميه هونيث بالحرية الإجتماعية. يبدأ هونيث بنقد مفهوم الحرية كما تطور في الفلسفة الحديثة وهو نقد يلتقي إلى حد كبير مع ما كتبه أدورنو في «الجدل السلبي». إنه نقد للحرية ومن أجلها. إذ بحسب أدورنو لم تتحقق تلك الحرية التي نافح عنها التنوير وظلت مجرد حرية محضة، أو أداة للسيطرة على الطبيعة، موجهة ضد الفرد. يتتبع أكسيل هونيث في كتابه «حق الحرية» خطى هيغل ويمضي أبعد منه، متجاوزا أيضا تشاؤمية آدورنو، وهو يفكر في مبادئ العدالة الإجتماعية إنطلاقا من تحليل إجتماعي لأجل التعبير عن ما يسميه بالشروط الأساسية لأعرافية ديمقراطية. هونيث ينتقد كانط، وينتقد معياروية فلاسفة كراولز وهابرماس، لكن خصوصا تلك الحرية السلبية التي ظلت عمياء أمام كل ما هو اجتماعي. يؤكد هونيث ارتباط المعايير بالواقع واستحالة استنباطها قبليا، بل إن الاستنباط

يصبح ممكناً فقط عند الانطلاق من الممارسة الإنسانية. إنه بذلك يدافع عن حرية اجتماعية يفهمها، انطلاقاً من هيغل، كاعتراف، كأعرافية ديمقراطية. فبالنسبة لهيغل، وكما أوضح هونيث، لا وجود لعدالة مجردة، خارج العالم، تأتينا من خارجه، معيارية محض كما هو الحال عند كانط ولوك. فأن تكون عادلا يعني أن تنطلق دائما من الممارسات القائمة، تحديدا في العلاقة. ففي الحياة الإجتماعية وليس في المفهوم، تتحقق نظرية العدالة، وهي إما أن تسود في المؤسسات أو لن تسود. لكن حرية الفرد تظل في سياق العدالة شرطا أساسيا، يتوجب فهمها كحرية اجتماعية، أقتسمها مع الآخرين، وليست تلك الحرية التي لا تتحقق إلا ضد الآخر كما الحال عند سارتر. إنها حرية تقوم على الإعتراف. ينقذ هونيث الحرية من إفلاسها المفاهيمي، بعد النقد القاصم الذي تعرضت له على يد المدرسة الفرنسية. فهو يفهمها كحرية من لحم ودم، كعلاقة بالآخرين.

إن المعايير العادلة تظل مرتبطة بحرية الفرد، لأنه في ظل هذه الحرية يمكن دائماً إعادة النظر بهذه المفاهيم. فالحرية الفردية ضمانة ضد مختلف أشكال الدوغمائية، إذ غالباً ما نضحي بالعدالة أيضاً حين نضحي بهذه الحرية. يكتب هونيث: «من غير المفهوم بعد اليوم أن ننشد تحقيق نظام عادل دون أن ندافع وفي شكل متزامن عن حرية الفرد»، بل إنه لا يفهم العدالة إلا «كحماية ودعم وتحقيق لحرية أعضاء المجتمع مجتمعين». ولهذا ينتقد الحرية السلبية لهوبز وسارتر، اللذين حررا الحرية من كل شرط، لكنه ينتقد أيضاً الحرية التفكرية كما طورها كانط انطلاقا من روسو التي تفهم كنتيحة لقوانين أسّسها العقل. يرى هونيث أن وحده من يضع قوانين ممارسته،

يمكـن اعتبـاره حـراً. أمـا الحريـة التفكّريـة فهـي عقلنـة وليسـت تواصـلاً، ورغـم أنهـا اكتسـت لبوسـاً بيذاتيـاً مـع آبـل وهابرمـاس، إلا أنهـا لم تكـن اجتماعيـة بشـكل كاف. لا حريـة إذن إلا في ظـل اعـتراف متبـادل، اعـتراف يتحقـق كلـما انخـرط الأفـراد في عمـل المؤسسـات الإجتماعيـة. إننـا نتعلـم مـع هونيـث حريـة أخـرى، تدعونـا إلى الإنخـراط أكثـر في المجتمـع ومؤسسـاته وأسـئلته. فـلا حريـة خـارج العلاقـة، ولا حريـة خـارج الإعـتراف، و لا حريـة بـدون نضـال مسـتمر ويومـي مـن أجـل الحريـة.

تشريح الديكتاتورية

«كاستيليو ضد كالفن، أو ضمير ضد العنف»، هذا الكتاب الذي نشره ستيفان تسفايغ عام 1936، يشرّح في ذكاء ثاقب، ما يمكن الإصطلاح عليه: الديكتاتورية الدينية، رغم أن كل الديكتاتوريات هي دينية بشكل أو بآخر، حتى تلك التي قامت ضد الدين. إننا أمام كتاب، يتحدث عن الحاضر ويخاطب المستقبل، حتى وإن كان موضوعه كالفن، أحد مؤسسي المذهب البروتستانتي في أوروبا. كالفن هذا، لا تخلو منه ثقافة وقد لا يخلو منه بلد، وكثيرا ما تقوده الحرية أو الثورة أو الديمقراطية وصناديق الإقتراع إلى السلطة. فلا من نظام محصن ضده، بل ولا من عصر. إنه نموذج فكري ينتمي إلى تلك الجماعة من الناس التي درجنا على تسميتها بمحسنّي البشرية، الطوباويين وأنصاف الآلهة والأخ الأكبر وأمين القومية والمرشد الروحي وغير الروحي، أولئك الذين ينتصرون لحقيقة واحدة ولا يتحملون سماع صوت آخر غير صوتهم، وهم مستعدون أن يضحوا بكل الشعب من أجل مبدأ واحد ووحيد، قد لا يؤمن به أحد غيرهم، ولعلهم لا يؤمنون به في قراراتهم. لكن ما قيمة هذا المبدأ، هذا المثال العظيم أو هذه السردية المقدسة، إذا

كان الإنسان حطبها ؟ بإسم المسيح، طالب كالفن سكان جنيف الأحرار ومن بعد جنيف سكان أوروبا بالخضوع للكنيسة، التي لم تكن سوى كنيسته هو، فأعاد عن وعي أو غير وعي قصة القمع الكاثوليكي للبروتستانت، وبعث بشخص إسباني، إسمه سيرفيت، كان يشكك في الثالوث، إلى المحرقة، ودائما بإسم العقيدة نفسها وبإسم المسيح عينه الذي ظل سيرفيت يردد إسمه وقد بدأت النار تلتهم أشلاءه. فبحسب مفهوم كالفن، كتب تسفايغ :«لا تملك الكنيسة الحق فقط، بل عليها الواجب أيضا، أن تلزم الناس بالطاعة المطلقة غير المشروطة، بل وأن تعاقب بلا هوادة ذوي الحماسة الباردة». إلزام وعقاب وحقيقة واحدة، إنه منطق كل ديكتاتورية دينية، «فالإنجيل هو البداية وهو النهاية، وكل قرار فصل في كل المواضيع يجد أسبابه في كلمة الإنجيل المكتوبة». اللذة في هذا العالم خطيئة وحرية الإنسان كذلك، والفن «فيض قيحي مقيت»، «لا موسيقى، لا عزف على الأرغن خلال القداس ! »، وكل شيء يذكر المؤمن بالحياة ويصرفه عن خدمة الرب، دنس يتوجب التخلص منه. كان بلزاك على حق، وهو يكتب بأن اللاتسامح الديني لدى كالفن، أشد تماسكا وشراسة من اللاتسامح السياسي لدى روبسبيير. إن الأمر يتعلق بفكر يحشر أنفه في كل صغيرة وكبيرة، يحدد لباس المؤمن وعدد وجباته الغذائية والكتب التي عليه أن يقرأها ويحسب حركاته وسكناته، وتجده أشد حقدا وعنفا ضد أولئك الذين اختاروا التسامح واقتسام الحقيقة مع الآخرين، والذين رفضوا القتل منهجا للدفاع عن العقيدة. «ليتقبل أحدنا الآخر، ولا يدين الواحد عقيدة الآخر»، كتب سيبستيان كاستيليو إلى كالفن، وعلّق تسفايغ على كلامه قائلا : « دائما يخاطب العقائديون الآخرين وكأن هؤلاء تلاميذ

أو خدم، بينما يخاطبهم ذوو النزعات الإنسانية من رجل إلى رجل، من إنسان إلى إنسان». وهذا بالضبط ما فعله كاستيليو ومن بعده تسفايغ وقد بدأ الشبح النازي ينشر سدوله على القارة العجوز، ولربما هو ما يجب أن ننجزه اليوم والظلام يحدق بنا من كل ناحية.

الحب

يؤكـد الفيلسـوف الألمـاني آكسـيل هونيـث بـأن «الاعـتراف أكـبر مـن مجـرد قواعـد قانونيـة. لقـد جـاء هيغـل مـن هولدرلـين، وأكـبر اكتشـاف لهـما هـو الحـب كشـكل مـن أشـكال الاعـتراف المتبـادل. تلـك كانـت التجربـة الأصليـة لهيغـل». لكـن ألا نظلـم الحـب حـين ننـزل بـه إلى التاريـخ أو إلى الواقـع ؟ حـين نربطـه بالاعـتراف؟ نختزلـه في منطـق ؟ ألم يكـن الممثـل إيفـرت ماكغيـل صادقـا وهـو يقـول في فيلـم

O Brother, Where Art Thou ?

«أحمـق، مـن يبحـث عـن منطـق في دهاليـز القلـب البـشري» ؟ ومـع ذلـك، فـإن الفلسـفة لم تتوقـف عـن القيـام بـشيء آخـر، في نزوعهـا المسـتمر ورغبتهـا العنيفـة في الإمسـاك بحقائـق الأشـياء والعواطف، إلا أن المعاصريـن يفضلـون الحديـث عـن الجنس أكثـر مـن الحديـث عـن الحـب، هـذا مـا لمسـه رولان بـارت بوضـوح، مؤكـدا بـأن الأمـر يعـود إلى كـون الحـب مقلـق وضـارب في الخصوصيـة، وأنـه يصعـب الصـدع بـه، إظهـاره أو التفكـير فيـه. وكـما أوضـح الفيلسـوف الفرنـسي آندريـه كومـت ـ سـبونفيل في كتابـه «طعـم العيـش»، فـإن «الجنـس أصبـح قاعـدة، يتوجـب علينـا الخضـوع

لها والحب استثناء» وبلغة أخرى، يلصق المعاصرون بالحب كل الصفات السلبية، فهو مرض، وهو تعبير عن الضعف وأقرب إلى اللغز. لهذا على كل عقل سليم أن يحمي نفسه من السقوط في هوته التي لا أول لها ولا قرار. يؤكد كومت ـ سبونفيل أهمية الحب، على الأقل لأنه يسمح لنا بالتمييز بين من نحبهم ومن لا نعطيهم أدنى قيمة. ويعرض كومت ـ سبونفيل لرأي سبينوزا الذي يوضح هذه «القدرة التمييزية» للحب قائلا بأن الأشياء التي لا نحبها، لا يحدث حولها خصام، ولا نحزن لاندثارها كما لا نشعر بالغيرة إذا سقطت بين يدي الآخرين»، وبلغة أخرى: لا وجود لحب دون ألم. ورغم أن حياتنا ستكون أكثر راحة دون حب إلا أنها ستكون في الآن نفسه أقل حياة. إن الحب أكبر من مجرد اعتراف متبادل، إنه ما يعطي لحياتنا معنى، قد لا نجده في كل الفلسفات والأرصدة البنكية أو العلاقات الجنسية العابرة. إن «الانسان لا يمكنه العيش بدون حب، يقول سبينوزا، فالحب هو ما يمنحه القدرة على الحياة»، وحتى الفيلسوف، لا شيء يعصف بكيانه مثل الحب، وبلغة أخرى، سرعان ما تنهار عقلانيته الباردة أمام الحب، أو أمام المرأة. هذا على الأقل ما يكتبه ألان باديو في «مديح الحب»، منطلقا من مقولة أفلاطون الشهيرة:« من لا يبدأ من الحب، لن يفهم البتة معنى الفلسفة». إلا أن الحب ارتبط دائما عند أفلاطون بالخير أو الحكمة، كما ارتبط عند كيركيغارد بالرب، وليس بالآخر. إنه حب داخل مبدأ الواحد. وليكن، فلدى أفلاطون، كما لدى كيركغارد، مثّل الحب مغامرة داخلية وحياتية عظيمة، نحن في أشد الحاجة إليها في زمن الوصلات الإشهارية المعاصرة التي تتحدث عن حب بدون ألم، وبدون تضحية، وبدون مغامرة، حب سريع، يقبل البيع والشراء

مثـل أي بضاعـة أخـرى، أو هـو «التصـور الأمنـي عـن الحـب» كـما كتـب باديـو، تصـور كان فيلهلـم رايـش قـد انتقـده بشـدة في خطابـه إلى الرجـل الصغـير، تصـور يقتـل الحـب ويجهـز عـلى شـعريته الوجوديـة. محـق باديـو وهـو يطالـب، شـأنه في ذلـك شـأن رامبـو بإعـادة خلـق الحـب، لكنـه يتعجـل في حكمـه عـلى ليفينـاس، ورؤيتـه إلى الحـب، إلى حـب الآخـر، أو إلى هـذا الحـب المطلـق للآخـر، لأنـه حـب غـير مـشروط، حـب هـو خـروج مـن الـذات أو خـروج عليهـا، لا وجـود للـرب في هـذا الحـب، أو هـو لا يتحقـق إلا في هـذه العلاقـة، حيـث الـرب نفسـه، هـذا الآخـر المطلـق، لا يتحقـق كإيـمان وإنـما كعلاقـة بالآخـر وفنـاء فيـه. إنـه حـب خـارج مبـدأ الواحـد، وخـارج الأخـلاق التـي تأسسـت عـلى ذاتويـة حـرة. إننـي لا أحـب لأني حـرّ، بـل إن الحـب تجـاوز للحريـة ومشـكّل لهـا، ولأنـه كذلـك، فهـو أكـبر مـن الأخـلاق. إنـه تمـرد عـلى مبـدأ الهويـة كـما كتـب باديـو في نهايـة كتابـه، بلغـة بـاول سـيلان: «مديح للبعـاد».

بين ثقافتين

إن أحد أهم المفاهيم التي يطرحها يورغن هابرماس في سياق مناقشته لمسألة الإعتراف في الدولة الديمقراطية، مفهوم القدرة على التحول الذاتي. إن دولة الحق والقانون بنظر الفيلسوف الألماني ليست عمياء أمام الاختلافات الثقافية، كما أنها ليست عمياء أمام الفوارق الإجتماعية، ولهذا فإن كل نظرية للحق، مفهومة بالشكل الصحيح، تتطلب أيضا سياسة للإعتراف بالأفراد وثقافاتهم وحماية هوياتهم، ولهذا السبب لا تحتاج الدولة الديمقراطية إلى التنصيص على حقوق جمعية أو ثقافية. لكن ماذا عن مفهوم قوة أو قدرة ثقافة ما على التحول الذاتي، الذي طرحه هابرماس في هذا السياق، وأعني في سياق رده على الفيلسوف الكندي تشارلز تيلور ؟ إن كل ثقافة تطلب لنفسها البقاء قي عالم اليوم، لا بد أن تتوفر على هذه القدرة، يقول هابرماس، ويرى بأنه حتى ثقافات الأغلبية لا تحافظ على حيويتها إلا عبر مراجعة مستمرة وصارمة لأسسها وعبر قدرتها على اجتراح بدائل جديدة وانفتاحها على ثقافات أخرى، وبلغة أخرى عبر قدرتها على التعلم المستمر. فالثقافة لا تختزل في أصولها والمثقف «خائن» أبدي، فهو لا يتورع على

إعادة النظر بهذه الأصول وفاء لثقافته، أو وفاء لاستمراريتها وليس لجمودها. إن مضمون المفهوم نفسه يتردد صداه أيضا في سياق مناقشة هابرماس للمسألة الدينية، إذ يؤكد ضرورة أن يترجم الخطاب الديني مضامينه إلى لغة العقل أو إلى لغة دنيوية، تواصلية. إن فعل الترجمة مرتبط لا غرو بالقدرة على التحول الذاتي، أي القدرة على الإنخراط في عالم اليوم وما يتطلبه ذلك من قدرة على التواصل. فالتحول السريع الذي تشهده المجتمعات المعاصرة، يقول هابرماس، يعصف بأشكال الحياة والتفكير الجامدة ولا يمكن لأي ثقافة أن تستمر، إذا لم تكن منفتحة على النقد، بل ومستعدة للتضحية بقيم تجبها روح العصر. إن هابرماس لا يجد حرجا في تأكيد كلام الأمريكي راولز وهو ينتقد رؤى العالم الأصولية، كرؤى دوغمائية، لا تسمح بالتفكير ولا بالتواصل مع رؤى العالم الأخرى، إنها لا تترك مكاناً «للخلاف العقلاني». يتحدث هابرماس هنا عن المجتمع الديمقراطي المتعدد الثقافات، لغته وفكره هما أيضا أبناء هذا المجتمع وهذه الثقافة التي لم تتورع يوما عن إعادة النظر بالأصول. لكن ماذا عن الثقافة السياسية العربية الراهنة؟ هل تملك هذه القدرة على التحول الذاتي ؟ أو هل من إرهاصات تشير إلى ذلك ؟ لن أبالغ إذا اخترت في هذا السياق طريق التفاؤل لا طريق التشاؤم. فالانتفاضات العربية وعلى الرغم مما أفرزته من تناقضات وانتكاسات، تؤكد على الأقل بأن المجتمعات العربية تعيش صراعا بين ثقافتين، ثقافة ترى أنه لا سبيل أمامنا للاستمرار بدون تحول، وبلغة أخرى بدون ثورة ثقافية وسياسية واجتماعية، وثقافة ترى في الحفاظ على الوضع القائم، السياسي منه أوالثقافي أو هما معا، حفاظا على الاستقلال الذاتي. لكن رب سائل: أي استقلال هذا الذي

امتهن كرامة الإنسان وحاربه في لقمة عيشه وضيع مستقبل أجيال بأكلمها؟ وألا يتطلب الاستقلال الذاتي تحولاً ذاتياً وقدرة مستمرة على اجتراح بدائل جديدة أكثر استقلالية ؟ إن الصحوة التي يعيشها المجتمع المدني اليوم في دول عربية عدة هي شاهد على أن الثقافة السياسية العربية اختارت طريق التحول، مدركة بأنه الطريق الوحيد الذي سيسمح لها بتجاوز إرث الديكتاتورية الثقيل واللحاق بالشعوب المتمدنة.

حقوق الإنسان

يؤكد الفيلسوف الألماني هانس يورغ زاندكيلر بأن حقوق الإنسان ضرورية في كل عيش مشترك، لأنها تحمي الحريات وحقوق كل عضو من أعضاء المجتمع، بغض النظر عن انتمائه الثقافي أو الديني أو العرقي. ويرى أن كل محاولة لتنسيب هذه الحقوق تتأسس على «أسبقية للأخلاق الخاصة على الحق العمومي». لهذا يدافع عن مفهوم محايد للحق، يؤسس لعيش مشترك في ظل العدالة. حياد نلمسه في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي يتسم بالحياد اتجاه مختلف رؤى العالم، الدينية منها والدنيوية. وفي هذا السياق يضحي ضروريا فهم كل ثقافة كهبة للقاء بالآخر، للحوار والهجنة. ولا يمكننا البتة أن نتكلم باسم ثقافة معينة، فنحن لسنا أكثر من صوت من بين أصوات أخرى، ووظيفة حقوق الإنسان تكمن في حماية البنية البوليفونية لكل ثقافة. إن النسبية الثقافية، وحتى وإن لم يقل ذلك زاندكيلر، هي الخطر المحدق بالبوليفونية الاجتماعية والثقافية، بل وحتى الدينية. إن عملية تنسيب كونية حقوق الإنسان، تلك العملية التي تختفي خلف الهوية، بل خلف فهم مغلق لها، تعمد إلى ربط هذه الحقوق بسياق محدد هو السياق

الثقافي الغربي، معتبرة إياها مجرد شكل من أشكال الإمبريالية الثقافية. وحتى نتكلم ضد فوكو، فليس العقل هو الجلاد، بل فقط تلك العقلانية التي ترغم الآخرين على الارتباط بها، أو كما عبّر بيير بورديو بحق، تلك المركزية العقلانية التي تدعم اللاعقلانيات في الأطراف. ويكفي أن نلقي نظرة على ما يحدث اليوم في منطقتنا العربية لنتأكد من ذلك. في الشرق كما في الغرب، وفي الشمال كما في الجنوب يطمح الناس إلى حياة كريمة وحرة، وكل سفسطة ثقافية تعترض على كونية حقوق الإنسان باسم الهوية والأصالة والخصوصية هي من تشكل في الواقع امبريالية ثقافية وتؤسس للقهر السياسي. وتذهب مساهمة الفيلسوف الألماني جورج مور في الاتجاه نفسه، فحقوق الإنسان تمثل في نظره «حقا ذاتيا وبيذاتيا للبشر»، لأنها تلتقي بالإنسان كانسان وليس كعضو في نظام أخلاقي أو ثقافي معين. لكن فهمه للخصوصية «ككونية للاحترام المتبادل والكوني للثقافات»، يظل ساذجا، فدعاوي الخصوصية الثقافية حتى في أوروبا، وحرب البلقان ليست ببعيدة، لا تتأسس إلا ضد حقوق الخصوصيات الأخرى. إن الخصوصية نتاج منطق مكتف بذاته، يؤسس للجدران وليس للقاء وللحدود وليس للعيش المشترك ويرى في التعدد خطراً وفي احترام التعدد كفراً. لكن اللقاء مع الآخر يجب أن يتأسس على النقد وليس على السيطرة. إن عليه أن يتأسس على ما أسميه بالضيافة النقدية. والسياسة الغربية التي انتقدها فرانز فانون، سارتر وألبير ميمي وغيرهم، هي السياسة نفسها التي أيقظت المنطقة من سبات عميق. لا أدافع في هذا السياق عن الاستعمار، لكنني أعترض فقط على الموقف الذي، باسم التحرر الوطني في الأمس وباسم الهوية اليوم، امتهن ويمتهن كرامة الانسان، حارب ويحارب التعدد، وقهر

ويقهر الأقليات. إن مور نفسه يصف عملية التحرر الوطني وما نتج عنها بـ «الحرية الحزينة». لهذا لا يخطئ من يدافع عن المواطنة ضد الثقافة، ففي ظل المواطنة يمكن للاعتراف المتبادل أن يصبح واقعا. وحتى وإن كان ضرورياً أن نوجه سهام نقدنا للاستعمار، فلا يجب أن نشتط في النقد كما يفعل المفكر التونسي فتحي التريكي ونتحدث عن بنية للعقلانية الغربية تتضمن الاستعمار كشكل ممكن في علاقتها بالآخر. ربّ سائل: هل هناك بنية أم بنى لهذه العقلانية ؟ عقلانية أم عقلانيات ؟ وأليس الغرب جزءاً مكوناً ومؤسساً للهوية المغاربية مثلاً، ليس فقط منذ الاستعمار؟

الحداثة

لا ينكر أحد أن الحداثة الغربية تأسست أيضاً على «خروج من الدين»، كما وصف ذلك الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشي. وأن تعيد هذه الحداثة اليوم النظر بهذا الخروج وبالعنف الرمزي وغير الرمزي الذي رافقه، بل وأن تعيد النظر بمسلماتها الفكرية، لا يعني البتة رفضاً لهذا الخروج، بل إعادة تنظيم للبيت الحداثي بشكل يدعم تنوعه وانفتاحه. إن ذلك الخروج لم يمثل «خروجا من الإيمان الديني. إنه بالأحرى خروج من عالم كانت فيه السلطة الدينية تتحكم في كل مجالات الحياة»، كما كتب غوشي في «الدين في الديمقراطية»، واصفا هذا الخروج من الدين، وأفضّل تسميته بالخروج على السلطة الدينية، فشتان بين الدين والسلطة الدينية، بانتقال «إلى عالم، تستمر فيه الأديان في الحياة، لكن في إطار سياسي ونظام جمعي، لم تعد هي من يحدّده». وفي لغة أخرى : إن الحداثة ليست خروجاً من الدين ولكن خروجاً على «سلطته»، أو على تحويله إلى سلطة مطلقة. إلا أن أدبيات الحداثة، وهو ما لم يذكره غوشي، ظلت تخلط بين الدين والسلطة الدينية، ما تسبّب في كثير من سوء الفهم، بل وما يجعل كثير حتى يومنا هذا، ينظرون إلى

المشروع الحداثي وقيمه التحررية كعدو للدين، كما هو الحال في مجتمعاتنا العربية. لهذا فإن أي إصلاح ديني، لا يمكن إلا أن يبدأ بالتمييز بين الدين والسلطة الدينية، وبهذه السلطة أعني خصوصا سطوة المآرب الشخصية والنزعات الطائفية البغيضة على الدين واشتغالها بإسمه. إنه لمن الخطأ الاعتقاد أو حتى الظن بأن الإصلاح الديني عمل على النصوص المؤسسة أو اجتهاد ينطلق منها، إذ لم تعد هذه النصوص مؤسسة لشكل التدين عندنا، ولم تعد ترسم شكل السلطة الدينية وسياساتها، ولا أبالغ إذا قلت بأن إسلاما يكفّر الآخرين ويهدر دماءهم لا علاقة له بتلك النصوص وبقيمها. إن الإصلاح الديني، وإن كنت أشكّ أصلا بجدوى هذا المصطلح وإجرائيته، إذ المطلوب إصلاح البشر لا إصلاح الدين، ليس تأويلا دينيا جديدا لنصوص قديمة، بل تفكيكاً زمنياً أو دنيوياً، أي تفكيكاً لسلط وعلاقات قوى قائمة داخل الفضاء السياسي والمجتمعي والثقافي، فلا إصلاح دينياً دون إصلاح يعيد النظر بتلك السلط وينتقد سياساتها. ومن يحشر نفسه في كتب الأقدمين، على أهميتها، ويحصر عمله في تأويل النصوص المؤسسة، زاعما أن من شأن ذلك تحقيق نهضة مجتمعية، واهم أشد الوهم. إن الارتباط والانفتاح على الثقافة الغربية في السياق العربي الراهن وخطها النقدي والاستفادة من إنجازاتها ومن شجاعتها الفكرية أقصر الطرق إلى ذلك «الإصلاح الديني» المنشود، الذي لا يجب أن يطلب في النهاية أكثر من تحرير للدين والإنسان من ربقة السياسة وعبثها. فالمشكلة لا تكمن في الدين ولكن فيمن يتكلم ويحكم بإسمه، أي في السياسة نفسها التي تريد أن تسيطر على كل مجالات الحياة. وكما كتب عبد الله العروي :«في ظلّ الأمية، السياسة طاغية ومنحطة. في ظلّ

الديمقراطية، مجال السياسة ضيق وقيمتها عالية. فالديمقراطية تحـرّر السياسة، تنقذها من كل ما ليس منها». إن الثورات السياسية الكبرى في تاريخ الحداثة، الأمريكية منها والفرنسية، طلبت كلها التحرر من السلطة الدينية، أي من تلك السلطة التي مارست بإسم الله، قمعا للحريات الشخصية والعامة. وكل ثورة تذهب في الاتجاه المعاكس، لم تفهم الدين ولا تهدف إلى الحرية، ولن تستبدل في النهاية سوى سلطة مطلقة بأخرى شبيهة. ومحقّ غوشي حين يكتب بأن ما أصبح يعرف اليوم «بعودة الديني»، لا يمثل قطعا «عودة إلى الدين».

أي تجاوز للفلسفة ؟

يفهم الباحث الفرنسي جيل هانيس فلسفة إيمانويل ليفيناس كمحاولة للإفلات من الفلسفة. وهو إفلات لا يتحقق بالطبع إلا فلسفياً. إن المظهر الفلسفي لكل فلسفة هو راهنيتها، يقول ليفيناس. فالراهنية دليل على حياة الفكر وعلى انخراطه في أسئلة الحياة. ولهذا كانت فلسفة ليفيناس منسجمة وعلى مستويات عدة مع حاضرها، فهي من جهة جواب على المحرقة، وعلى الفكر الذي أنتجها، ومن ناحية أخرى هي فلسفة بيوغرافية بامتياز، لأن ليفيناس، كمفكر يهودي، قادم من أطراف أوروبا، لم يتوقف طيلة حياته عن التفكير في العلاقة بين اليهودية والحداثة أو الغرب. لكنّ وظيفة المفكر لا تتمثل في «حماية القبور» كما قال سارتر، وبلغة أخرى، في فرض منطق الهوية على منطق التاريخ، فليفيناس أعاد من جهة كتابة اليهودية، وبلغة أخرى، إن يهوديته هي ابنة القرن العشرين أكثر منها ابنة عصور خلت، وهو يفعل ذلك بالموازاة مع نقده للفكر الكلياني في الفلسفة الغربية، هذا الفكر الذي ظل ينظر إلى اليهودية كعقبة يتوجب التخلص منها عبر مطالبة اليهود بالانصهار في ثقافة الأغلبية، أي بمغادرة «التيه»

(الدياسبورا) الذي اعتبره ليفيناس الشاب، مؤسسا للهوية اليهودية وعلامتها الفارقة، حتى أنه يمكننا القول أننا مع ليفيناس أمام عقلانية دياسبورية، أي عقلانية لا تطلب إكراه الآخر على الالتحاق بنظام الأنا أو بكونية ما، بل كعقلانية هي بلا ـ هوية، كما كتب في «إنسية الإنسان الآخر».

إنها عقلانية تتمرد على سيرورة التحرر، التي تتضمن بالضرورة الالتحاق غير المشروط بالكونية الغربية. وكما كتب جيل هانيس فإن معنى التحرر كان يعني «تحويل اليهودي إلى إنسان مثل الآخرين، إلى مسيحي»، وأن رمز ذلك الانصهار، يقول ليفيناس، التعميد، لكن الحقبة الهتلرية أظهرت وهم الكونية الغربية ومشروعها، والمتمثل في تحويل اليهودي إلى إنسان، أي إلى شبيه. فهذه الكونية التي طلبت تبشير الآخر وتحويله إلى شبيه هي التي ستعمد في النهاية إلى حرقه. إن الذات بنظر ليفيناس ليست أصل نفسها، ليست «أصلاً، حرية، حاضر»، أو ليست «ذلك الإبن الذي لا أب له أو الإبن الذي هو أب نفسه». ولهذا يتحدث ليفيناس عن «القرب» وليس عن الحرية، بما هي نزوع إلى السيطرة وإلى الكلي. فالقرب علاقة، والقرب احترام غير مشروط لغيرية الآخر، والقرب لغة، حفاظ على المسافة، إن لم يكن المسافة نفسها، تلك المسافة المستحيلة التي تفصل بين الأنا والآخر، والتي تقف ضد تشكيل الآخر وفقا لمنطق الأنا. ومن هنا نفهم نقد ليفيناس لمفهوم سارتر عن الحرية، والذي يمكن اعتباره تلخيصا لمفهوم الحرية كما تطوّر في القرن التاسع عشر، وأعني بذلك ما أصبح يصطلح عليه بـ «الحرية السلبية». لا، إن الوجود الإنساني ليس محكوماً بالحرية، بل إن فعل التفلسف نفسه يطلب منا تجاوز

امبريالية الحرية، أي تحريرها من اعتباطيتها، وبلغة أخرى ربطها بالآخر. إن الآخر حريتي، ووجهه سابق لكل معنى. فهو أصله ومآله. لم يكن ليفيناس فيلسوفاً محافظاً، لم يدافع عن الهوية، عن هوية أو خصوصية مغلقة، لم يدافع عن اليهودية إلا كغيرية وتيه وليس كهوية وذات، ولهذا يظل فكر ليفيناس قلقاً ومقلقاً في آن، داخل اليهودية وداخل الحداثة، فهو انتصر للغة على الوعي، اللغة باعتبارها علاقة، خروجاً من وعلى الذات، وللوجه على العقل، للوجه كصمود ضد منطق الشبيه، كضيافة لانهائية.

بين العلمانية والكونية

يؤكّد الفيلسوف الفرنسي اتيان باليبار على الحمولة الإيجابية للعلمانية والكونية على السواء، باعتبارهما يحددان السياسة الديمقراطية. إلا أنه يشير في الآن نفسه إلى التناقض العميق الذي يفرّق بينهما، حين ننتقل من ثقافة إلى أخرى.

يتساءل باليبار: لماذا تصبح العلمانية، التي تعني تحرير الفضاء العام من سيطرة الدين، أمراً مرفوضاً في مجتمعات أخرى، أي حين ننتقل من قومية معيّنة إلى ما يسميه «العالم» أو «الانسانية»؟ لنتوقف قليلا أمام هذين المفهومين اللذين يسوقهما باليبار دون أن يقول شيئاً عنهما. إنه يفهم «العالم» لا ريب فهما ثقافوياً فحسب، وهو يغفل بذلك ما يمكن أن نسميه بالتاريخ المادي للعالم، وأعني هويته الزمنية. فمجتمعات تقبع تحت سلطة التخلف والاستغلال السياسي للدين وتعيش ما قبل العلم في علاقتها بالطبيعة والثقافة والسلطة، هي مجتمعات تعيش العالم كجغرافيا فقط، وليس كزمنية، أي أنها، في لغة نقدية، تعيش خارج زمن العالم، الذي، قبلنا بذلك أم لم نقبل، هو زمن الحداثة. وحتى مفهوم «الانسانية» لا يقول غير ذلك. فالانسان مفهوم جاءت به الحداثة، وهو يتحقق

كإرادة حـرة، أو كتجـاوز لـكل أشـكال الوصايـة عـلى العقـل، كـما كتـب كانـط معرّفـاً التنويـر، أو الوصايـة عـلى الجسـد، هـذا العقـل الكبـير، كـما كتـب نيتشـه مـن بعـده. ومـع ذلـك، لا يمكننـا إلا أن نتفـق مـع باليبـار في نقـده لعلمانيـة يعقوبيـة، تحكمهـا الهويـة القوميـة أو الثقافيـة. إن العلمانيـة نفسـها في حاجـة إلى علمنـة، أو كـما كتب: «يتوجـب دمقرطـة الديمقراطيـة». ويـضرب مثـلاً عـلى ذلـك بقضيـة الحجـاب في فرنسـا، ويـرى أن المدرسـة الجمهوريـة قـد قـررت، اسـتنادا إلى المبـدأ العلـماني، حرمـان فتيـات مسـلمات، يرتديـن الحجـاب، مـن دخولهـا.

إن الأمـر يتعلـق هنـا بهويـة سياسـية. وهنـا أو هنـاك، حيـث يسـود منطـق الهويـة، تـشرع الأبـواب عـلى مصراعيهـا أمـام إقصـاء الآخـر، المختلـف، لكـن هـذه المـرة باسـم الديمقراطيـة نفسـها، ليصبـح القانـون أو المبـدأ أكثـر حريـة مـن النـاس الذيـن جـاء لتحريرهـم. فحـين تعجـز الديمقراطيـة عـن التبشـير، تلجـأ هـي الأخـرى إلى المنـع. إنـه صراع بـين هويتـين، لكـن ألا يتضمـن التحـاق الفتيـات المحجبـات بالمدرسـة الجمهوريـة، أو عـلى الأقـل رغبتهـن في ذلـك، في حـد ذاتـه اعترافـا ضمنيـا بالهويـة السياسـية لفرنسـا التـي تمثـل هـذه المدرسـة أحـد أعمدتهـا؟ ومـع ذلـك، فإنـه لا يطلـب منهـن الاعـتراف في ظـل الغيريـة، بـل إن الهويـة السياسـية لفرنسـا لا تـرضى بغـير نـزع رداء الغيريـة، حتـى لـو تعلـق الأمـر بقطعـة قـماش. إنـه إذن، صراع بـين كونيـات مختلفـة، يكتـب باليبـار، وهـو صراع لا يمكـن فهمـه، كـما يقـول، إذا لم نـدرس مـا تفعلـه الهويـات والمعتقـدات الدينيـة بالفضـاء العـام، ومـا تفعلـه السياسـة بهـذه الهويـات والمعتقـدات، ويضيـف بأنـه «متـى أردنـا المـضي حتـى النهايـة في مشروعنـا التفكيكـي، فـإن مقولـة الثقافـة، شـأنها في ذلـك شـأن مقولـة المجتمـع والقانـون والسياسـة والأمـة والدولـة، يجـب

أن تتبدّى لنا كمقولات أورو ـ مركزية أو غربية، كمقولة الدين أو العلمانية». إن المشكلة لا تكمن إذن في الدين أو في العلمانية، بل في الخطابات التي تستند إليها وتستمد منها مشروعيتها، وهي في الغالب خطابات مكتفية بذاتها، متمركزة حول نفسها، ترفض اقتسام الفضاء العام، ومعه الحقيقة، مع الآخرين، وفي لغة فيلسوف فرنسي آخر، هو ليفيناس، إنها ترفض أولوية الوجه على الشبيه.

الإنسان اللامرئي

إن اللامرئـي هـو مـا لا يمكـن رؤيتـه. لكنـه في لغـة الفلسـفة النقديـة هـو مـا لا نريـد رؤيتـه، أي مـا لا نريـد الاعـتراف بوجـوده. لكــن في ظــل علاقــات اجتماعيــة يحكمهــا الاعــتراف بالآخــر واحـترام غيريتـه، تصبـح اللامرئيـة نشـازا، يسـتحق الاحتقـار. إن اللامرئيـة الاجتماعيـة هـي في أحـد أشـكالها نتيجـة مبـاشرة للموقف العنـصري أو الاسـتعلائي، وقـد تعـود أيضـاً إلى بنيـة العلاقـات الاجتماعيـة، التـي ترفـض الحريـة، هـذا المبـدأ الـذي يتأسـس عليـه مجتمـع الاعـتراف أو مجتمـع الاختـلاف. يتحـدث السـارد في روايـة رالـف إليسـون «الانسـان اللامرئـي»، والتـي صـدرت لأول مـرة عــام 1952، عــن لا مرئيتــه في مــرارة وتوجّــع، رغــم أنــه انســان مــن لحــم ودم ولا يحــق لأحــد أن يتجاهــل وجــوده في احتقــار، أو أن «ينظــر عــبره»، كــما ظــلّ يــردد. لكــن الآخريــن يمعنــون في تجاهلـه، كـما لـو أنـه عـدم. يعيـد السـارد ذلـك إلى مـا يسـميه بالعـين الداخليـة، فالأمـر لا يتعلـق هنـا بمـرض ألمّ بالعـين الحسـية، فحرمهـا الرؤيـة. وسنكتشـف بعـد ذلـك، بـأن السـارد في الروايـة، رجــل أســود بعكــس الآخريــن. وإذا عدنــا إلى كانــط، فســنجد أن احــترام الآخــر يمــرّ دائــما عــبر تجــاوز «حــبّ الــذات»، أمــا إذا

تضخم وتغوّل هذا الحب، فإن الآخر يضحي شيئا لا مرئيا، أو لا يستحق ذلك، فحينها لا ترى الذات سوى نفسها. يرى آكسيل هونيث، انطلاقا من كانط، في الذات التي تعترف بالآخر تجاوزا للمركزية الأنوية، لأننا أمام ذات تتحقق أصلا كاعتراف لا كذاتوية. إن عدم رؤية الآخر فعل إرادي، وهو بالتالي فعل عنف. فالأمر يتعلق حسب هونيث بأفعال وسلوكيات تؤكد في وضوح الرغبة الشعورية في عدم رؤية الآخر، أي في الحطّ من شأنه، كما هو الحال مع الرجل الأسود في رواية إليسون، التي تقدم، حسب هونيث، فينومينولوجيا لظاهرة اللامرئية الاجتماعية. يفرق هونيث في معرض نقده للامرئية الاجتماعية بين «المعرفة» و«الاعتراف»، فمعرفة الآخر، أي رؤيته، لا تعني البتة اعترافاً به أيضاً. إن فعل الاعتراف تعبيري أكثر منه تفكّري، فهو يتحقق في العلاقة، أي في الخروج من الذات. إنه ليس فعلاً ذهنياً، خاصاً، منفصلاً عن الآخرين، بل هو يشترط التعبير بمختلف أشكاله، المادية منها والرمزية. لكن فعل الاعتراف يشترط مع ذلك لدى هونيث فعل المعرفة، وإن كان لا يتوقف عندها، فلا يمكنني الاعتراف إلا بشخص أراه رأي العين. لكن ما لا يطرحه هونيث في فلسفته، هو أن هذه المعرفة قد تقف أحياناً حاجزاً أمام الاعتراف، فالمشروع الكولونيالي كان أيضاً مشروعاً معرفياً، وكانت المعرفة في هذا السياق طريقاً للسيطرة على الآخر، لا للاعتراف به، كما أن سياسة الجدران التي تنهجها اليوم الديمقراطيات الغربية، تقوم هي الأخرى على المعرفة، فهي تعرف بوجود الآخرين، بل هي تنتج هذه المعرفة عبر علاقات نيوكولونيالية، لكنها لا تبالي بهذا الوجود، بل لا تريد أن تعترف به، والأكثر من هذا، إنها تمارس نوعاً من الديمقراطية الانتقائية، اعتراف نحو الداخل

ومعرفـة (لامرئيـة) نحـو الخـارج. فأضحـى السـارد الأسـود، أكثـر مـن مجـرد شـخص، بـل قـارة بأكملهـا، قـد تشـتعل فيهـا الحـروب ويقـضي فيهـا عـشرات الألولـوف مـن سـكانها دون أن يؤثـر ذلـك شـيئاً في مصـير البشريـة. إن الاعـتراف التـزام تجـاه الآخـر واحـترام لغيريتـه، سـواء كان فـرداً أو ثقافـة أو شـعباً، ولنقـل إنـه احـترام نقـدي وليـس تواطئـاً. وأحـد مظاهـر أزمـة الديمقراطيـة لا ريـب، هـو هـذه اللامرئيـة السياسـية، هـذه العـين الداخليـة التـي لا تـرى ولا تريـد أن تـرى سـوى نفسـها.

أخلاقيات النقد المزدوج

يكتب رورتي مؤكداً كلام الفيلسوف الإيطالي فاتيمو بأن الانتقال من السلطة إلى الحب داخل الدين، ومن العقل الميتافيزيقي إلى الفكر ما بعد الميتافيزيقي، تأكيد للفردية، ولحرية الفرد على أن يعيش حياته دون تقديم فروض الطاعة لأحد. لكن هذا الخروج من العلاقة، من التبعية ومن الجماعة هل هو بالضرورة حرية؟ أم أننا بالأحرى نقف أمام عقل ميتافيزيقي جديد، يؤسس لعلاقات تبعية من نوع آخر، تقوم على تشتيت الجماعة إلى أفراد أو إلى فردية مكتفية بنفسها منطوية عليها، مرتبطة قسريا بنموذج جديد، قد لا يكون مفارقا شأن النموذج السابق ولكنه لا يقل عنه تسلطا وهيمنة؟ في ظل هذا النموذج يصعب تحقيق حتى تلك التغييرات البسيطة التي ينشدها ما بعد الميتافيزيقيون شأن رورتي وفاتيمو، إذ في ظل علاقات اقتصادية واجتماعية اتخذت شكل الدين الجديد، ـ لكنه دين لا يحرر كما يزعم بقدر ما يستعبد أو بالأحرى لا يحرر إلا ليستعبد ـ تتحقق الفردية ولكن لا تتحقق الحرية. يتحدث فاتيمو في حواره مع رورتي عن التدين ما بعد الميتافيزيقي كتدين تحرر من الرغبة في التبشير. ما أكبر هذا الوهم الذي

يدافـع عنـه أحـد كبـار فلاسـفة القـرن. فعـلاوة عـلى أن فاتيمـو يربـط كل إنجـازات الغـرب بالمسـيحية، فإنـه مـن قبيـل التناقـض أن نتحـدث عـن تديـن في سياق مـا بعـد ميتافيزيقـي، لأننـا بذلـك نناقـض مفهـوم الديـن ومفهـوم مـا بعـد الميتافيزيقـا، كـما نغفـل مـن جهـة أخـرى أن منطـق التبشـير ليـس فقـط منطقـا دينيـا، فالعولمـة عـلى الطريقـة الأمريكيـة تبشـير، وانتشـار القيـم الماديـة في أنحـاء العـالم كلـه تبشـير، والأحاديـة اللغويـة تبشـير، يتخـذ في أحيـان كثـيرة أشـكالاً عنيفـة، لا تسـمح ببدائـل أخـرى. وحتـى إذا حررنـا الديـن مـن الكنيسـة، كـما يريـد فاتيمـو، فهـل يمكننـا أن نمارسـه اليـوم بعيـدا عـن تأثـير القيـم الرأسـمالية واسـتعمارها لـ «عـالم الحيـاة»؟ بـل وحتـى إذا تحـدث الفيلسـوف الغـربي عـن الثقافـات الأخـرى ، لا يمكنـه أن يتكلـم عنهـا بغـير لغتـه، فهـذا رورتي يأمـل أن تنجـح الطبقـة الوسـطى في العالم الإسـلامي في إنجاز شيء يسـميه «تنويـراً إسـلامياً». إن الأفـق الـذي يمكننـا الحلـم بداخلـه في العـالم الإسـلامي، يظـل مرتبطـاً، وفقـاً لهـذه الرؤيـة، بالغـرب وتاريخـه ولغتـه، فمصيرنـا أن نلهـث خلـف هـذا التاريـخ لنحقـق تنويـراً إسـلامياً. هـذا عـلى الرغـم مـن أن الفكـر مـا بعـد الميتافيزيقـي جـاء رداً عـلى عنـف التنويـر وأحاديـة لغـة العقـل. لكـن هـل هـذا شـأن رورتي وحـده ؟ ألم يتحـدث دريـدا عـن «ضرورة اسـتخراج المضمون الديمقراطـي للقـرآن» ؟ في لا وعـي، يعيـد المفكـر الغـربي إنتـاج لغـة تبشـيرية، حتـى وهـو يدافـع عـن الاختـلاف، ليـس هـذا ذنبـه، «فلسـنا نحـن مـن يمتلـك اللغـة، بـل اللغـة مـن تمتلكنـا» يقـول ميرلـو بونتـي. لكـن كيـف أفكـر أنـا العـربي في الديـن ؟ طبعـاً لا يمكننـي أن أغفـل هـذه التجربـة العميقـة للحضـارة الغربيـة، لا يمكنني أن أصـم أذني أمـام جـرس لغتهـا وهـي التـي أضحـت لغـة مـن لغـاتي، لغـة داخـل لغتـي، أي أنـه في هـذا السـياق لا يمكننـي أن

أنخدع بوهم الاستقلالية الفلسفية الذي ما برح الفكر العربي المعاصر وغير المعاصر يدافع عنه. وحتى أتجنب السقوط في هذا الوهم الكبير من جهة والاكتفاء بترديد ما ينتجه الفكر الغربي من جهة أخرى، سأكون مضطراً لممارسة نقد مزدوج.

إنه نقد يقوم على الشك بالمسلمات، أيّاً كان مصدرها، أيّاً كانت سلطتها. فالناقد المزدوج لا يمكنه أن ينخدع بعبارات من قبيل «ما بعد الميتافيزيقا» أو «التنوير» أو «الاستقلال الفلسفي» أو «الثقافة القومية» أو «العقيدة الواحدة، الوحيدة». إنه حين ينتقد لا يطلب استقلالاً ذاتياً، فنحن نعيش في عالم أضحى قرية صغيرة ولا نعيش في قبائل تعيش على تخوم الصحراء، بل هو لا يطلب أكثر من التواصل مع الواقع المحيط به، لا يطلب أكثر من الحوار، وحين نقول الحوار، نتجاوز العقل والوهم معاً، ومنطقهما الأحادي ولغتهما الامبريالية. أي فقط حين نكون على استعداد للشك في المسلمات ـ ووحده من يؤمن يمكنه الشك ـ الموروث منها والسائد، أي في الشك في السلطة وعلاقاتها وقيمها، حينها يبدأ الحوار، فمن يدخل الحوار ليدافع عن موقفه، لم يفهم موقفه بعد، كما لم يفهم أن الحوار تضامن أكثر منه تفكير ورغبة أكثر منه عقل وضيافة أكثر منه سيطرة.

نقد التديّن

تعرّض البناء الديني في أوروبا مع بدايات القرن العشرين لثلاث هزات كبرى، تمثلت في فلسفة الدين وسيكولوجيا الدين وعلم اجتماع الدين، وكان رموزها كل من نيتشه وفرويد وماكس فيبر. لم يتعرض الفكر العربي في القرن العشرين لهذا النقد بالنقد أو التحليل، كأن الأمر لا يعنيه، وحتى المفكرين الذين اشتغلوا على التراث الديني والنص القرآني لم يناقشوا إلا فيما ندر هذا النقد، لربما لقناعة خاطئة، ترى أن هذا النقد ينتمي إلى السياق الأوروبي وبأنه موجه على الخصوص إلى المسيحية، وهو لذلك، لربما، لا يعنينا في شيء. وبغض النظر عن اتفاقنا من عدمه مع أشكال النقد الثلاثة هذه، إلا أنها شخّصت، وبشكل علمي، وعلى الأقل مع ماكس فيبر، تحول الفعل الاجتماعي عن الدين إلى فعل اقتصادي، وتحول التدينّ إلى أمر سطحي، واختفاء مظاهر التدين من المجال العمومي، ومع ذلك، فإن هذا النقد الذي وجّه إلى الدين، يخلط في رأيي بين أمرين: الدين من جهة والتدين من جهة ثانية ويتناسى أن التدين غالباً ما يتحقق ضد الدين نفسه، وما يتخذ أشكالاً ويتبنّى أفكاراً ويمارس طقوساً تتعارض مع الدين كلياً أو

جزئياً. لكن ربّ سائل: من أدراك بذلك؟ من منا يمسك بحقيقة الدين النهائية والمطلقة؟! قطعاً لا أحد، ومن يزعم ذلك، فهو أفّاق مخادع، لكن هل من المنطقي أن نختزل الدين في التديّن؟ لنكن أكثر تواضعاً ولنعترف بأن التدين مجرد تأويل اجتماعي وثقافي ونفسي للدين، وأنه ليس الدين نفسه. ويمكننا، من هذا المنطلق، أن نقول بأن التدين نسبي وبأنه لا قداسة له ولا لرموزه، بأنه متحول ومختلف، بأنه إنساني، مغرق في إنسانيته، في حين يظل الدين ثابتاً ومقدساً ومطلقاً ومستعصياً على الاختزال، على كل أنواع الاختزال والأدلجة. ولهذا سيكون من الخطأ أن نماهي بين الدين والتدين أو بين التدين والحقيقة الدينية، لأن التدين لا يمسك في أحسن الأحوال إلا بجزء منها، ومتى زعم عكس ذلك، فأبشروا بأننا نقف على أعتاب توتاليتارية دينية، آخر همها الدين، أول همها السلطة. إن التدين حوار بين الانسان والنصوص المقدسة، وهو حوار ينطلق ويتحقق في ظل شروط تاريخية معينة، فتدين جيلنا يختلف عن تدين الجيل السابق فبالأحرى عن تدين أجيال قضت قبل قرون، وهو لذلك قابل للنقد، مقبل عليه، بل هو لا يتقدم في فهم روح الدين بدون نقد ونقد ذاتي، أي بدون جرأة مستمرة على التأويل. إن عصر التأويل الذي يتحدث عنه الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو هو عصر الخروج من الحقيقة إلى تعدد الحقائق، وبلغة أخرى هو خروج من الدين إلى التدين، ولعل هذا الخروج وحده القمين بأن يقربنا أكثر فأكثر من روح الدين، فالموحّد الحقيقي، كما كتب ليفيناس يوما، هو الذي ألحد بوجود الله في الأسطورة.

محمد عزيز الحبابي

هل كان الأمر مجرد صدفة ؟! أعني أن أتوصل برسالة من لاهوتي كاثوليكي، هو الألماني ماركوس كنير، يخبرني فيها نيته تنظيم لقاء فكري بمناسبة مرور خمسين عاماً على صدور كتاب الفيلسوف محمد عزيز لحبابي في باريس: «الشخصانية الإسلامية». لم ولن يتذكر المثقف المغربي هذا الحدث. وكيف له ذلك والشخصانية ظُلمت مرتين، مرة في حياة صاحبها، لأن الكلمة يومها كانت للنزعات الماركسية والقومية، التي اختارت الطريق السهل، أي تصفية الدين ونسيانه أو كبته، ومرة عقداً بعد وفاته، حين عاد هذا المكبوت ليطفو على السطح، في ظل نعرات طائفية بدائية، تنتشر حتى في أوساط من يزعموا لأنفسهم دور المثقف، وفي سياق قراءات دينية مغلقة، حولت الدين إلى سجن كبير عنوانه التخلف وديدنه العنف. يسألني صديقي اللاهوتي، الذي كان أول من علمني أهمية الحبابي وراهنية فلسفته، يسألني عن حضور هذه الفلسفة اليوم في الثقافة المغربية؟ حرت جواباً. فهو لا يعرف أن الحبابي لم يجد مكاناً حتى في الكتاب المدرسي، وأن جدران الجامعة لفظت فكره وإسمه، وفي نوع من قلة الذوق وانعدام الوفاء،

رغم أنه أصلاً من المؤسسين الأوائل لها وللدرس الفلسفي في شمال إفريقيا. كنت أيامها في الثانوية، حين كنت أراه كل يوم جمعة متوجهاً إلى المسجد أو جالساً إلى أصحاب المحلات الفقيرة يتجاذب معهم أطراف الحديث، وأحايين أخرى كان يخلد للصمت مكتفياً بالتأمل. كنت أسمع عنه بين الحين والآخر، ومازلت أذكر جملته الشهيرة :«هل تقولون صحوة؟ أنا لا أسمع غير الشخير.» ولو كان بيننا لعوّض الشخير بالنحير، لكني لم أكتشف الرجل وفكره إلا بعد أن ترجم عمله إلى اللغة الألمانية. يومها سألت ماركوس كنير عن سر اهتمامه بالرجل وفكره الذي ينتمي إلى مرحلة مضت وانقضت. يعترض مؤكدا بأنه، وعلى الرغم من أن فكر الحبابي تأثر كثيراً بالخطاب الفلسفي لعقود الأربعينيات والخمسينيات والستينيات، لكن فهمه للاسلام يظل ثوريا، ويعني بذلك فهم لحبابي، شأنه في ذلك شأن محمد اقبال، للإسلام في بعده الوجودي. إن الفكرة الأساسية لـ «الشخصانية الإسلامية» تقول بأن المبدأ المركزي لهذا الدين يتحقق في علاقة الانسان بالله. وهذا يعني أن الدين في أصله علاقة، وبعدها وعليها تتأسس الواجبات والشرائع. فقط انطلاقاً من هذه العلاقة الوجودية بالواحد، يمكن أن نفهم ما يسمى بالعبادات والمعاملات. إن الإسلام فعل شهادة، أو هو شهادة الانسان بوجود الله ووحدانيته التي تتضمن تأكيداً لفردية الإنسان وحريته، أو لفردية الشاهد. ما يعني أنه لا يمكننا البتة تحويل هذا الشاهد إلى موضوع أو شيء، كما درج على فعل ذلك الاستبداد الشرقي، فالشهادة تبدأ بكلمة لا. إنها احتجاج على كل فعل اختزالي للانسان ونقد للسلطة، والشاهد يستمد هويته من فعل الشهادة، ولهذا فإنها تظل هوية فردية سابقة على كل انتماء جمعي، ومؤسسة له، ولن أبالغ إذا قلت

اليوم، وانطلاقاً من الحبابي نفسه، أن تكون مسلماً يعني أن تقول لا. أما ظهور الجماعة بعد ذلك، فهو يرجع إلى أن الإنسان في شهادته يتأسس ككائن علائقي، منفتح على الآخر الذي يقتسم معه فعل الشهادة، بل وعلى كل شخص، وإن رفض ذلك، إذ، وانطلاقاً من هذا الفعل نفسه، يتوجب احترام الآخر كشخص واحترام آدميته وحريته. وبذلك يفهم لحبابي الاسلام من وجهة نظر كونية، متجاوزاً صناديق الفقه المغلقة، وفي الآن نفسه كل الأحكام المغرضة، التي ترى فيه عدواً للحرية والتسامح. إن قراءة الحبابي تمتلك خصوصاً، بالنسبة لعالم اللاهوت المسيحي، أهمية مركزية في سياق الاعتراف القانوني والديني والسياسي بحقوق الأقليات. فالإسلام يمتلك الأسس النظرية للدخول في حوار مع الآخر، أي أنه دين لا يجبُ الحوار بل يؤسس له. فإذا كان تأويل الحبابي يدعم بقوة الهوية الاسلامية، إلا أنه في الآن نفسه يؤكد بأن هذه الهوية ليست مبنية بشكل مغلق، بل هي دائماً هبَة العلاقة المستمرة والمتواصلة بالله وبالآخرين، كما أن فلسفة الحبابي تقدم حججاً قوية لاحترام شريكنا في الحوار والاعتراف به، وهو أمر لا مندوحة عنه في كل حوار متوازن بين المسيحية والإسلام، وخصوصاً تأكيد الحبابي للبعد العقلاني للحوار الذي يظل برأي اللاهوتي الكاثوليكي شرطاً أساسياً، حتى لا ينزلق هذا الحوار عن هدفه الأساسي، وهو الاعتراف بحق الآخرين في الحقيقة الإلهية.

المسيحية

يدافع الفيلسوف الفرنسي فيليب نيمو في كتابه «الموت الجميل للإلحاد المعاصر» عن المسيحية كدين حقيقي، ويرى أنه رغم كل الأبحاث التي تعرضت للمسيحية بالنقد والنقض وعمدت إلى محاربتها، فإن المسيحية تعود اليوم بقوة، وذلك على الرغم أيضاً من السياسة العلمانية التي أرادت أن تفصل المجتمع الفرنسي عن المسيحية. إنه يرى بأن الإلحاد المعاصر قد مات موتته الجميلة. نفرق في اللغة الفرنسية بين الموت الجميل والموت الخير. فإذا كان الموت الخير يمتلك حمولة دينية، إذ يموت صاحبه وهو مستعد للقاء ربه، فإن الموت الجميل يشير إلى أمر آخر، إنه موت لم يسبقه مرض أو ألم، موت عبر الشيخوخة، كما لو أن فيليب نيمو يريد أن يقول لنا بأن الإلحاد الذي يمكن اعتباره عقيدة الحداثة، قد شاخ ومات. ويرى أنه مات لأنه لم يتمكن من الوفاء بوعوده للبشر، ولم يجعلهم أكثر سعادة. وهو يؤكد بأن المسيحية هي حق، ولا يريد أن ينفي وجود الحقيقة خارجها، لكنه مع ذلك يؤكد بأنها الديانة الوحيدة التي تكشف أكثر من غيرها عن الحقيقة التي تهم الانسان. ومع ذلك ألا يصح لنا أن نتساءل لماذا

اختـارت مجتمعـات بأكملهـا الهـروب مـن المسـيحية إلى الإلحـاد ؟ وأليـس مـن المـشروع أيضـا أن نؤكـد بـأن مسـيحية مـا بعـد الإلحـاد تختلـف جذريـاً عـن سـابقاتها وأنهـا تعلمـت كثـيراً مـن الضربـات التـي تعرضـت لهـا في الحداثـة. إنهـا في صيغتهـا الحاليـة ابنـة الحداثـة وتراثهـا المتعـدد والعقـلاني أكثـر منهـا ابنـة الأناجيـل أو الكنيسـة.

العضوية الكلية

ينطلق سلوتردايك من أطروحة يان آسمان التي ترى أن «التوحيد المغلق» يقوم على القطيعة والاقصاء والتبشير، وتلك هي خصائص ما يسميه سلوتردايك بالعضوية الكلية. فعبر ما يسميه بخطاطة سيناء، يتم إعلاء شعب لأول مرة إلى مؤسسة كلية تحظر على أتباعها الاختلاط بالآخرين وتفرض عليهم انتماء مطلقا إلى مشروع أخلاقي ـ طقوسي سام، وتعاقب بلا هوادة من يخون الميثاق. وتأخذ العقوبات، وإن تعلق الأمر بأخطاء صغيرة، طبيعة فوبوكراتية. إن الخوف هنا مؤسس للاجتماع، بل هو جوهر الإيمان الديني. لقد قامت الحداثة، وعبر تقديسها للشخص وفرديته ضد منطق العضوية الكلية، إذ أضحت العضوية في المجتمعات المعاصرة اختيارية ومتعددة، وأضحى أمراً لا يستدعي العقاب أن يغادر الفرد قوميته أو كنيسته، هذا ما يقوله الفيلسوف الألماني، لكنه لا يحدد ما الذي يعنيه بالضبط بالحداثة، أتلك التي أنتجت الاستعمار ومن ثم أجهزت، باسم المهمة التحضيرية، على كل قدسية وفردية وتعدد أم تلك التي خاضت حروباً في الشرق الأوسط باسم الدفاع عن حرية الشعوب وباسم حرية تؤسس هي الأخرى لعضوية كلية ومطلقة ؟! ونشعرمع سلوتردايك أن العقل الغربي لا يستطيع أن ينظر لما هو أبعد من صحنه كما يقول المثل الألماني، لأنه لا

يعتبر أصلاً كل ما يحدث خارج حدوده السياسية أمراً يستحق الانتباه، إلا إذا كان في ذلك تأكيدا لتفوقه وتفوق حضارته. إن العضوية الكلية تتعارض لا غرو مع الفكرة الديمقراطية، لكن أن يطلقها سلوتردايك على الثقافات الدينية التوحيدية دون غيرها، هو أمر فيه كثير من التعميم والعماء الإيديولوجي، بل هو يسقط في المنطق المغلق للعضوية ذاتها دون أن يدرك ذلك، لأن العضوية الكلية لا تختزل في دين، بل إنها بنت كل تلك الثقافات التي تؤمن بتفوقها وتحضرها وبدونية الثقافات الأخرى. إنها تعيد إنتاج نفسها وفق منطق السوق المتعدد والحر ظاهرياً، ولكن المحكوم دائما بمنطق الشبيه أو الأخواتية كما يسمي دريدا ذلك. يرى سلوتردايك أن العضوية الكلية تحولت إلى مشكلة من مشاكل الحداثة، وهو يتساءل في آخر كتابه إن كان بإمكان المسلم أن يكون مسلماً ومواطناً في دولة أوروبية في آن واحد دون أن ينافق ؟ وتفضح هذه الجملة الوجه الايديولوجي القبيح لعقل غربي لا يريد أن يرى سوى نفسه، فهي من جهة تتناسى أن الديمقراطية اعتراف بتعدد الرؤى وتعدد أساليب الحياة، وأن المواطن الديمقراطي هو في لغة أودو ماركفارد مواطن في عوالم مختلفة، وهو من جهة ثانية يطالب المسلم بالعضوية الكلية التي يدعي أنه يفكر ضدها، أي أن يتخلى عن إسلامه متى أراد أن يصبح مواطناً في دولة أوروبية، ومن جهة ثالثة، لا يتساءل البتة عما هو الإسلام. لا يعرفه، لا يريد أن يعرفه، وهو الفيلسوف، يستقي إسلامه من سفسطة وسائل الإعلام ويختزله في مجتمع الهجرة المهمش والمنسي من دولة الحداثة التي يدافع عنها. وهو من جهة رابعة، وهذا ما يقوله سؤاله أيضاً، يرفض الإمكانية مسبقاً، في انسجام مع أحكامه المسبقة. وهو من جهة خامسة يستعمل مفردة النفاق، التي هي جزء من اللغة الاقصائية للعضوية الكلية.

مديح الضَّعْف

يدعونا قاض مصري إلى التفريق أو التمييز بين الدين كقيمة خلقية مطلقة وبين أفعال المتدينين، باعتبارها أفعالا بشرية لا قداسة لها، وبلغة أخرى يتوجب علينا أن نتجاوز ذلك التماهي بين الدين والتدين، وأن نعطي لله ما لله وللبشر ما للبشر. ومع ذلك فقد نعترض عليه ونقول بأن الدين نفسه ليس قادماً من خارج المجتمع، وأنه لا يولد إلا في ظل الاجتماع، وأن الأخلاق الكلية لا تجد بالضرورة مصدرها في الدين، بل هي سابقة عليه، فنحن نكتشف الأخلاق قبل أن نكتشف الدين الذي غالباً ما نعيشه كسلطة وانتماء مغلق أو كعضوية كلية في لغة بيتر سلوتردايك، كما أنه لا يمكننا النظر إلى الأخلاق كمطلق كلي. فالأخلاق الكلية هي أيضا هبة الاجتماع، ولا إلى الدين كنص لا يقبل التطور والاختلاف، أي كنص قطعي. فالدين لا يوجد إلا في التدين، إنه لا يتحقق إلا كممارسة تأويلية إنسانية، مفرطة في انسانيتها. إن الدين هو ممارستنا له، هو تديننا. إننا نؤمن دائماً بشكل مختلف، ولكل جماعة ولكل تاريخ إيمانه الخاص به. إن القضية لا تنحصر في التمييز بين آيات مطلقة وأخرى تعالج قضايا اجتماعية، بل إن القضية

أكبر من ذلك بكثير، إنها تتعلق خصوصاً بأسلوب الحياة الذي نختاره ونريده. إن سؤال الأخلاق دنيوي، بل إن سؤالي عن الدين يجب أن يكون دنيوياً، فلن تحله العقلية الانتقائية، ولا ثنائيات مصطنعة من قبيل الدين والتدين، ولكن استعدادي لأن أعيش عصري بقضه وقضيضه، ومن ذلك أيضاً أن أعيش ديني بشكل معاصر... أو أن لا أعيشه. ينفي القاضي المصري صفة التباث عن الشق التشريعي في النص الديني، معتبراً أن الشريعة نتاج حوار النص مع الواقع ومنتقداً الرؤية التقديسية إلى النص بعد عصر التدوين، لكنه لا يفكك سردية الإيمان المغلقة وأبعادها الكليانية ومنها مطالبتنا بالعضوية الكلية. فالقضية أكبر من مجرد شريعة، إن الأمر يتعلق بسلطة وبطريقة حياة. إنسان ضعيف فقط هو الذي يمكنه أن يخلصنا !

فهرس